

REVISTA CADERNOS DE SION

ANO 2021
VOLUME 2
NÚMERO 2

ISSN 2763-7859 (online)
ISSN 2763-7816 (impresso)

Centro Cristão de Estudos Judaicos



REVISTA CADERNOS DE SION

ÓRGÃO OFICIAL CENTRO CRISTÃO DE ESTUDOS JUDAICOS

VOLUME 2, NÚMERO 2

EDITORES

Dr. Donizete Luiz Ribeiro

Dr. Jarbas Vargas Nascimento

CONSELHO EDITORIAL

Me Fernando Gross (PUC-SP/CCDEJ)

Me. Joel Marcos Moreira (CCDEJ)

Me. Judson Vieira (PUC-SP/CCDEJ)

Me. Marivan Soares Ramos (CCDEJ)

Dr. Ruben Sternschein (CIP)

Dr. Saul Kirschbaum (CCDEJ)

CONSELHO CIENTÍFICO

Dr. Boris A. Nef Ulloa (PUC-SP)

Dr. Donizete Luiz Ribeiro (CCDEJ)

Me. Elio Passeto (ISPS-Ratisbonne)

Me Manoel Ferreira de Miranda Neto (CCDEJ)

Dr. Marc Rastoin (Centre Sèvres-Paris)

Dr. Moshe Orfali (Universidade Bar Ilan)

Dr. Olivier Rota (Université Catholique de Lille)

Dr. Rudney Soares de Souza (CCDEJ)

Dr. Thierry Vernet (Faculté Notre-Dame de Paris)

Dr. Vlademir Lúcio Ramos (UniPaulistana/CCDEJ)

APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que colocamos a público mais um número da **Revista Cadernos de Sion**, Revista semestral do Centro Cristão de Estudos Judaicos - CCDEJ, mantido pelo Instituto Theodoro Ratisbonne. É objetivo do CCDEJ desenvolver pesquisas no campo da Teologia e do diálogo cristão-judaico, sempre valorizando o vínculo do cristianismo com a tradição judaica.

Esse volume discute o tema/dossiê: **Leitura e releitura de textos neotestamentários tendo como pano de fundo as práticas judaico-cristãs no primeiro século**. Análise de textos neotestamentários a partir de práticas ritualizadas presentes na tradição judaica e debatidas no Novo Testamento. Pode-se observar isso a partir da prática da circuncisão, da observância do sábado, ou das leis dietéticas. Com isso, tem-se, por um lado, a prática dos preceitos judaicos que visam a revitalização dos costumes do povo escolhido e por isso mesmo sua afirmação no cenário político-religioso. Por outro lado, a nova comunidade judaico-cristã busca legitimar sua presença, no contexto sociorreligioso, fundamentando suas práticas inovadoras (*hidush*) nos ensinamentos de Jesus de Nazaré.

O primeiro artigo *Mamon: noções sobre riqueza entre os primeiros cristãos e os primeiros rabinos*, **Alexandre Leone** apresenta e discute o conceito de mamon e os valores associados à riqueza e aos bens materiais no contexto judaico durante os séculos finais da Antiguidade, quando o aramaico era o idioma principal da diáspora judaica oriental e o grego o idioma principal da diáspora judaica ocidental. Para Leone, os primeiros rabinos e os ebionitas tinham diferentes visões de como lidar com mamon, a riqueza e que resultou diferentes visões e perspectivas religiosas da relação entre a riqueza e sua distribuição.

No segundo artigo *Oséias 6,6a e o “shabbat-misericórdia” como centro da dupla controvérsia mateana em Mt 12,1-14*, **Donizete Luiz Ribeiro** relaciona, argumenta e busca esclarecer que a misericórdia, tão fundamental para Oséias, foi retomada em Mateus como figura central da prática judaico-cristã e pode ser entendida em relação ao shabbat. Assim, misericórdia e shabbat, na compreensão mateana, à luz do seu enraizamento judaico e de seu “*milieu vital*”, podem ser entendidos como “shabbat-

misericórdia” enquanto centro e resposta à dupla controvérsia materializada no evangelho de Mateus.

Em *A comunidade de Mateus e sua relação com o judaísmo formativo*, **Donizete Scardelai** destaca as tensões e hostilidades acirradas que marcaram a relação entre dois grupos judaicos, que coexistiram na Galileia no final do século I e.c., representados por Mateus e os fariseus. O pano de fundo histórico dessa relação conflituosa está na destruição de Jerusalém, em 70 e.c, ponto nevrálgico para uma análise do ambiente instável dessa relação. A instabilidade política, o caos social e o definhamento das principais instituições judaicas, causados por esse acontecimento, obrigaram os grupos judeus sobreviventes a reavaliarem seus conceitos, símbolos e tradições herdados do antigo Israel. Nesse cenário de tantas incertezas, o grupo farisaico, de maior prestígio popular e principal corrente judaica no fim do Segundo Templo, se fortaleceu sob a liderança dos sábios rabis. Constituídos de judeus, porém bem menos influente, os primeiros seguidores de Jesus na Galileia formaram uma pequena comunidade sugerida no Evangelho segundo Mateus.

Manoel Ferreira de Miranda Neto, em *A questão da circuncisão no processo de evangelização na comunidade da Galácia* aponta que, no início do cristianismo, surgiu uma grande polêmica em torno da circuncisão. Alguns cristãos de origem judaica defendiam que todos os cristãos oriundos do paganismo deveriam ser circuncidados e cumprir a lei de Moises. Colocando-se contra essa posição, Paulo, sobretudo na carta aos Gálatas, faz uma apologia contra a lei de Moises com intuito de revelar a ineficácia da lei diante da fé em Jesus. Miranda Neto reflete que, para um leitor judeu, a Carta de Paulo aos Gálatas é desconcertante. Mesmo para um leitor cristão, que aprendeu a apreciar o valor das Escrituras, o rigorismo Paulino com relação à lei é incompreensível. Antes perseguidor da Igreja pelo zelo à lei, irrepreensível quanto à justiça da lei, agora parece relativizar a lei. Como entender então essa nova postura Paulina pós conversão?

Oberdan Santana da Silva, no artigo seguinte, intitulado *Jesus e a lei: o judaísmo de Jesus*, trata das leis do Shabat e das leis dietéticas e de pureza, confrontando-as com atitudes e ensinamentos de Jesus narrados nos Evangelhos. O levantamento bibliográfico sobre o tema e a análise dos relatos evangélicos selecionados revelou que, embora a pregação de Jesus sobre alguns pontos da Lei

transmita à primeira vista a ideia de ruptura, o propósito de Jesus não era refutá-la, mas promover maior fidelidade a Deus a partir da correta interpretação da Torah. Segundo Silva, é possível dar enfoque à historicidade de Jesus sem atentar contra a fé cristã e que tal procedimento pode auxiliar a melhor compreendê-Lo e, conseqüentemente, a Igreja, em sua origem, dando credibilidade aos fatos narrados pelos Evangelhos.

Luciano José Dias, em *Puro e impuro, o percurso da lei: de Moisés ao evangelho de Jesus*, reflete sobre aspectos dos diferentes contextos em que as leis foram criadas, como seu desenvolvimento e reinterpretação no conjunto dos Evangelhos, no tempo em que estavam sendo escritos. Assim, aprofunda o conhecimento da Torá/Pentateuco, compreendendo seu caráter de 'Instrução' muito mais do que simplesmente 'Leis'. Dias lembra-nos que o livro de Levítico concentra grande parte das leis de Israel, inclusive a do puro e impuro, e que Jesus seguirá essas leis e, por vezes, se colocará contrário a elas.

O artigo seguinte, *Alguns aspectos do sétimo dia ou shabbat nas escrituras e na tradição judaico-cristã*, **Paulo Antonio Alves** e **Marivan Soares Ramos** se propõem a apresentar o sétimo dia, *shabbat*, como fonte geradora de comunhão e vida. Foi por meio da ação libertadora de Deus que Ele concedeu sua aliança, que por sua vez, deve ser lembrada e guardada de geração em geração como sinal do amor perpétuo de Deus por seu povo. A teologia da *shabbat* vivenciada pela tradição de Israel apresenta ecos na teologia do domingo, graças à escuta de Israel na Igreja. Para os autores, a comunidade cristã, ao praticar os preceitos dominicais, manteve-se ligada à prática da *shabbat*. Isto se deve porque a ressurreição de Jesus sinaliza a vitória da vida sobre a morte, pois atualiza a libertação de Deus na história que deve ser lembrada e guardada de geração em geração.

Em *O shabbat então e agora: algumas reflexões*, **Saul Kirschbaum** encerra esse volume de Cadernos de Sion, refletindo como povo judeu recebeu a obrigação de santificar e observar o *shabat* por ocasião da grande epifania do Monte Sinai, o recebimento da *Torá* por Moisés, há cerca de quatro milênios. Para Kirschbaum, o conceito do *shabat* bem como o cumprimento de seus preceitos vêm sofrendo transformações, de acordo com as condições sociais, econômicas e políticas às quais a nação foi submetida ao longo de sua história, bem como com as diferentes visões

de mundo elaboradas por rabinos e filósofos representantes de diversas correntes de pensamento.

Por fim, **José Benedito de Campos** apresenta a resenha do livro “Convidados ao banquete nupcial: Uma leitura de parábolas nos Evangelhos e na Tradição Judaica”, escrito por Pe. Donizete Luiz Ribeiro, NDS. Doutor em Teologia pelo Instituto Católico de Paris. Superior Geral da Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion desde 2011. Esta obra é a terceira publicação da *Coleção Judaísmo e Cristianismo*, do CCDEJ, que em conjunto com a Distribuidora Loyola/Edições *Fons Sapientiae*, tem como objetivo principal “apresentar pouco a pouco o pensamento e ação de alguns autores que contribuem para a difusão da Tradição de Israel e da Igreja”. No livro, entre outros aspectos, destaca-se as semelhanças literárias e teológicas entre as parábolas e os *meshalim*.

Donizete Luiz Ribeiro
Jarbas Vargas Nascimento
Editores

MAMOM: NOÇÕES SOBRE RIQUEZA ENTRE OS PRIMEIROS CRISTÃOS E OS PRIMEIROS RABINOS

Alexandre LEONE

Rabino ordenado pelo Jewish Theological Seminary of America, doutor em filosofia pela FFLCH – USP, doutor em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica pela FFLCH-USP, pós-doutorado em filosofia pela FFLCH-USP, professor na teologia no UNISAL, professor Seminário Rabínico Latino-americano “Marshal Meyer”, Buenos Aires, professor colaborador e pesquisador associado do Centro de Estudos Judaicos da FFLCH-USP, rabino do Beit Midrash Massoret, SP.

Resumo

O presente artigo apresenta e discute o conceito de mamom e os valores associados à riqueza e aos bens materiais no contexto judaico durante os séculos finais da Antiguidade, quando o aramaico era o idioma principal da diáspora judaica oriental e o grego o idioma principal da diáspora judaica ocidental. Nesse contexto são apresentadas as diferentes visões e atitudes em relação à riqueza e sua partilha, do ponto de vista dos primeiros cristãos, dos judeus helenizados, dos essênios e dos primeiros rabinos. Sobressai daí o panorama polifônico e complexo, que foi a base da elaboração religiosa cristã e judaica acerca da atitude em relação aos bens materiais, sua aquisição, seus perigos, sua partilha e a reponsabilidade pelo pobre e pelo desvalido.

Palavras-chave: Mamom, Riqueza, Comunhão de Bens, Pobres, Tzedaká.

Abstract

This article presents and discusses the concept of mamon and the values associated with wealth and material goods in the Jewish context during the final centuries of Antiquity, when Aramaic was the main language of the Eastern Jewish Diaspora and Greek the main language of the Jewish Diaspora western. In this context, the different views and attitudes towards wealth and its sharing are presented, from the point of view of the first Christians, the Hellenized Jews, the Essenes and the first rabbis. The polyphonic and complex panorama emerges from there, which was the basis of Christian and Jewish religious elaboration about the attitude towards material goods, their acquisition, their dangers, their sharing and the responsibility for the poor and the underprivileged.

Keywords: Mamon, Wealth, Communion of Goods, Poor, Tzedaka.

Introdução

A palavra *mamon* מַמּוֹן é de origem aramaica e poderia ser traduzida como "riqueza acumulada, posses, propriedade e também como dinheiro". O termo é derivado provavelmente da raiz מַמּ , que em aramaico tem o sentido de algo confiável,¹ que é certo, que é seguro ou que foi colocado em segurança. Nos últimos mil anos da Antiguidade, o aramaico se tornou uma das línguas francas mais disseminadas no Oriente Médio de então, tendo sido a língua oficial usada na região sucessivamente por assírios, babilônicos e persas. Mesmo depois da conquista grega e subsequente espalhamento de sua língua e cultura pela bacia do Mediterrâneo Oriental, o que tornou o grego a nova língua franca, usada pelos reinos helenísticos e depois pelos romanos, o aramaico ou siríaco ainda continuou bastante disseminado e mesmo majoritário em regiões como na Galileia, na Síria, no Líbano e na Mesopotâmia.

Nesse contexto o aramaico tornou-se a língua preponderante entre os judeus em Israel e na diáspora oriental. Certamente esse idioma não era falado apenas pelos judeus, pelo contrário, os judeus o usavam por ele predominar na região. Os sírios e mesopotâmicos de então também teceram sua cultura utilizando-se desse mesmo idioma. Esse tema é relevante, pois, já foi levantado em várias ocasiões que o termo *mamon* seria derivado do nome de uma divindade pagã. Contudo, a pesquisa recente não deixa claro se o termo deriva mesmo do nome de uma divindade síria, um deus das riquezas, e se daí o uso foi expandido para denotar a riqueza em geral. O que é possível é que sendo de uso corrente entre a população gentia tornou-se também comum entre os judeus. No entanto, vale notar que essa palavra é desconhecida na Bíblia Hebraica, sendo usada no Antigo Testamento apenas em um livro tardio, Eclesiástico, também conhecido como A Sabedoria de Ben Sira. Nesse livro, escrito durante o período helenístico e que não entrou com cânon rabínico, encontra-se o versículo, onde se lê: "Bem-aventurado o homem que foi achado perfeito; e que não foi atrás de Mamom" (Eclo. 31:8). Contudo, o registro arqueológico mais antigo, do uso do termo *Mamon* encontra-se nos Rolos do Mar Morto, descobertos em Qumran,

¹ SOKOLOFF, Michael, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic (Second Edition): Ramat Gan, Bar Ilan University Press, 2002, p. 311. VAN DER BORN, A. (redator), Dicionário Enciclopédico da Bíblia, Petrópolis, Editora Vozes, 1977, p. 929.

no século XX. Esse fato evidencia e demonstra que o termo *mamon* já era de uso corrente no entre os judeus primeiro século, pelo menos, em Israel e na diáspora oriental.²

Importante notar que a palavra *mamon* aparece no grego do Novo Testamento e é também usada no hebraico mishnáico dos textos dos primeiros rabinos, ou tanaítas. O que indica mesmo entre em outras línguas judaicas, como o hebraico e o grego, o termo também se tornou de uso corrente para significar riqueza, dinheiro, ou posses em geral. Através do Novo Testamento e dos tratados tanaíticos, como a Mishná, textos basilares da tradição cristã e da tradição judaica rabínica, o termo *mamon* e diversos conceitos ligados a ele terminaram sendo preservados e se tornado importante referência nessas duas tradições.

O uso desse termo comum para denotar riqueza deixa claro que os primeiros cristãos e os primeiros rabinos partilhavam de um contexto cultural comum, o mundo judaico parcialmente helenizado da diáspora oriental, no final da Antiguidade. Contudo, o uso desse termo, em ambas as tradições, que emergiram de bases culturais comuns, expõe também diferenças de pontos de vista acerca de como deveria ser encarada e valorizada a riqueza.

Ideias dos primeiros cristãos sobre *Mamon*

As referências à *mamon*, isto é, à riqueza, aos bens materiais e ao dinheiro, que aparecem nos Evangelhos são nitidamente negativas. Por exemplo, em duas passagens famosas, nos Evangelhos de Mateus e de Lucas, Jesus contrapõe de modo absoluto Deus e *mamon*. A primeira delas é no Sermão da Montanha, onde lemos: “Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de odiar um e amar o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e a Mamom” (Mateus 6:24). Na segunda passagem, Jesus, repete as mesmas palavras: “Não podeis servir a Deus e a Mamom” (Lucas 16:13). A contraposição entre Deus e Mamom nessas duas passagens, parece contrapor o Divino a seu rival, como se Mamom fosse outro deus, dando ares satânicos à riqueza e ao dinheiro. Além disso,

² TYLOCH, W. J. O Socialismo Religioso dos Essênios (Coleção Debates 194), São Paulo Editora Perspectiva, 1990. p. 149.

essas palavras de Jesus parecem personificar o *Mamon*, que se torna como que uma entidade contraposta a Deus, e justamente por se contrapor ao divino, isto é, ao bem supremo, a riqueza é apresentada sob nítida perspectiva negativa. Segundo essa visão, a busca da riqueza é essencialmente pecaminosa.

Em outra passagem do Novo testamento, em Marcos 10:23-27, lemos:

Então Jesus, olhando em redor, disse aos seus discípulos: Quão dificilmente entrarão no reino de Deus os que têm riquezas! E os discípulos se admiraram destas suas palavras; mas Jesus, tornando a falar, disse-lhes: Filhos, quão difícil é, para os que confiam nas riquezas, entrar no reino de Deus! É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que entrar um rico no reino de Deus. E eles se admiravam ainda mais, dizendo entre si: Quem poderá, pois, salvar-se? Jesus, porém, olhando para eles, disse: Para os homens é impossível, mas não para Deus, porque para Deus todas as coisas são possíveis.

Nessa passagem a riqueza não é apenas contraposta ao Reino dos Céus, mas também a própria condição de possuidor de riquezas é concebida como um grande obstáculo para alcançar a salvação. As declarações de Jesus nessa passagem certamente marcaram profundamente a tradição cristã. Segundo o teólogo cristão Jack Mahoney (1995, p. 759), o impacto dessas palavras fez ao longo dos séculos com que aqueles que vivem em meio ao conforto material muitas vezes se sentissem desconfortáveis e com problemas de consciência.³

Acerca desse mesmo tema, São Paulo explica que a riqueza não é apenas um obstáculo, mas também um fator que desencaminha e leva ao pecado:

Mas os que querem ser ricos caem em tentação, e em laço, e em muitas concupiscências loucas e nocivas, que submergem os homens na perdição e ruína. Porque o amor ao dinheiro é a raiz de toda a espécie de males; e nessa cobiça alguns se desviaram da fé, e se traspassaram a si mesmos com muitas dores. Mas tu, ó homem de Deus, foge destas coisas, e segue a justiça, a piedade, a fé, o amor, a paciência, a mansidão. (1 Timóteo 6:9-11)

Segundo uma importante corrente de opinião que foi repetida ao longo das gerações, aqueles que querem seguir Jesus de maneira mais perfeita deveriam se

³ MAHONEY, Jack (1995). Companion encyclopedia of theology. Taylor & Francis. p. 759.

desapegar dos bens materiais e mesmo escolher voluntariamente a pobreza para assim seguir a vida religiosa e encontrar a salvação. Interessante que essa visão seja bastante semelhante ao que também é ensinado e praticado em tradições orientais como o budismo, o jainismo e o vedanta. Tradições com as quais os primeiros cristãos não tiveram nenhum contato e não exerceram nenhuma influência mútua. O voto de pobreza tornou-se ao longo dos séculos na tradição cristã uma característica não apenas da vida monástica, mas também de diversas formas de comunidade conventual e missionária. Uma marca importante na vida religiosa no cristianismo tradicional.

Na Bíblia Hebraica não é encontrada uma visão tão negativa da riqueza. Em diversas passagens, como nas narrativas sobre a vida dos patriarcas, a riqueza aparece como demonstração de prestígio, poder e de proteção divina. Diversos versículos apontam inclusive para as comodidades e vantagens da riqueza (por exemplo, Prov. 3:16, 8:18 e 10:22). Contudo, outras passagens advertem que possuir riqueza é uma delícia, mas é também um perigo, em especial se a riqueza foi obtida por meios injustos. “Aquele que confia nas suas riquezas cairá, mas os justos reverdecem como a folhagem” (Prov. 11:28). A preocupação maior, no entanto, parece ser em relação às responsabilidades com relação aos pobres, viúvas, órfãos e desamparados. No Pentateuco aparecem diversos mandamentos cuja finalidade é criar uma sociedade de pessoas livres e iguais, mitigar a situação do pobre e prevenir sua opressão. Contudo, é nos escritos dos profetas deuteronomistas, onde a preocupação com a justiça social e com a opressão aos pobres se torna um tema central de sua mensagem. Em Amós, profeta que teria vivido no VIII século AEC, onde encontramos as mais duras condenações do modo luxuoso de viver dos ricos e de sua falta de consideração para com os despossuídos, com que eles não querem compartilhar seu conforto:

Ai dos que dormem em camas de marfim, e se estendem sobre os seus leitos, e comem os cordeiros do rebanho, e os bezerros do meio do curral; que cantam ao som da viola, e inventam para si instrumentos musicais, assim como Davi; Que bebem vinho em taças, e se ungem com o mais excelente óleo: mas não se afligem pela ruína de José. (Amós 6:4-6)

Segundo Abraham Joshua Heschel (1969, 3), os profetas de Israel têm como mensagem central a preocupação com aqueles que viviam nos cortiços de Jerusalém.⁴ A questão principal, não em si mesma a condenação da riqueza, mas antes, a preocupação com justiça social e contra a desonestidade nos negócios. Séculos mais tarde, com o desenvolvimento da sociedade urbana e da economia, no período helenístico, e com o aumento da diferenciação social e a maior exploração dos pobres, visões mais negativas em relação à riqueza vão aparecer e se expressar. Como, por exemplo, aquela expressa em Ben Sira, já mencionada acima: “Bem-aventurado o homem que foi achado perfeito; e que não foi atrás de Mamom” (Eclo. 31:8). A busca por uma vida simples é valorizada.

A condenação na riqueza nas fontes neotestamentárias tem como seu corolário a valorização da vida ascética e da comunhão dos bens entre os primeiros cristãos:

E perseveravam na doutrina dos apóstolos, e na comunhão, e no partir do pão, e nas orações. E em toda a alma havia temor, e muitas maravilhas e sinais se faziam pelos apóstolos. E todos os que criam estavam juntos, e tinham tudo em comum. E vendiam suas propriedades e bens, e repartiam com todos, segundo cada um havia de mister. E, perseverando unânimes todos os dias no templo, e partindo o pão em casa, comiam juntos com alegria e singeleza de coração. (Atos 2:42-46)

Em outra passagem do Livro dos Atos lemos:

E era um o coração e a alma da multidão dos que criam, e ninguém dizia que coisa alguma do que possuía era sua própria, mas todas as coisas lhes eram comuns. E os apóstolos davam, com grande poder, testemunho da ressurreição do Senhor Jesus, e em todos eles havia abundante graça. Não havia, pois, entre eles necessitado algum; porque todos os que possuíam herdades ou casas, vendendo-as, traziam o preço do que fora vendido, e o depositavam aos pés dos apóstolos. E repartia-se a cada um, segundo a necessidade que cada um tinha. Então José, cognominado pelos apóstolos Barnabé, levita, natural de Chipre, possuindo uma herdade, vendeu-a, e trouxe o valor, e o depositou aos pés dos apóstolos. (Atos 4:32-37)

Conforme o livro dos Atos, as primeiras comunidades cristãs praticavam a partilha de toda riqueza, dinheiro e posses entre seus membros. Desde então,

⁴ HESCHEL, A.J. – The Prophets, Vol 1, New York, Harper & Row Publishers, 1969, p. 3.

inspirados por essas primeiras comunidades, muitos cristãos até hoje tentaram seguir seu exemplo de comunhão de bens. A propriedade comum, praticada na tradição cristã através dos séculos por grupos tão diversos como monges católicos, cenobitas ortodoxos, e até mesmo em grupos oriundos da Reforma, como, por exemplo, os huteritas e outros. Esse modo de vida altruísta e fraternal foi muito admirado através dos séculos, dentro e fora do mundo cristão. Na passagem do século XIX para o século XX, Rosa Luxemburgo (1986) escreveu um pequeno tratado elogiando a vida comunitária entre os primeiros cristãos, onde ela aborda a prática da comunhão de bens. Segundo ela, os primeiros cristãos, não acreditavam em fortunas, mas pregavam a propriedade coletiva e nenhum entre eles possuía mais do que os outros. Quem desejasse entrar na ordem era instado a por sua fortuna como propriedade comum com os outros membros da comunidade. Desse modo não havia entre eles nem miséria nem luxo, pois, todos possuíam tudo em comum como irmãos. O dinheiro era colocado numa caixa comum e era administrado por membros designados para essa função.⁵

Essa forma de vida comunal entre os primeiros cristãos tem fortes semelhanças com a forma de vida comunitária entre grupos judaicos do mesmo período, como os essênios e os terapeutas.⁶ O primeiro autor que descreve o modo de vida dos essênios é Filon de Alexandria, que viveu no começo do primeiro século E.C. Filon descreve o modo de vida dos terapeutas e dos essênios com grande admiração. Segundo Filon (2004, 745), os essênios viviam modo honrado e cultivavam extrema santidade. Suas comunidades se espalhavam pelas cidades da Judéia, e em muitas aldeias, sendo algumas de suas comunidades grandes e populosas. A participação de cada membro na comunidade era voluntária e sua entrada significa separa-se dos laços familiares. Sendo uma comunidade exclusivamente masculina, não havia crianças entre os essênios, assim todos eram homens adultos, jovens e idosos. Eles eram conhecidos pela virtude e amor à gentileza e humanidade. Sua busca por uma vida de perfeita liberdade fazia com que nenhum deles se aventurasse a adquirir qualquer propriedade própria, nem casa, nem escravo, nem fazenda, nem rebanhos

⁵ LUXEMBURGO, Rosa, O Socialismo e as Igrejas: o comunismo dos primeiros cristãos. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986, p. 27-28.

⁶ GINSBURG, C. Os Essênios; sua história e doutrinas. São Paulo; Pensamento, 1993, 9 – 36. LELUP, Jean- Yves. Cuidado do Ser; Filon e os terapeutas de Alexandreia, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 33

e manadas, nem qualquer coisa de qualquer espécie que possa ser vista como a fonte ou provisão de riquezas. Ao invés disso trabalhavam juntos e todos eles moravam no mesmo lugar e fazendo tudo ao longo de suas vidas inteiras com referência à vantagem geral. Nessa vida coletiva, os membros dessa comunidade tinham diferentes empregos em que se ocupavam, tanto artesanais como agrícola. Cada membro, ao receber seus salários e ganhos, cedem-nos a uma pessoa quem é nomeado administrador universal e gerente geral; e ele, quando ele recebe o dinheiro era responsável pela compra o que fosse necessário e fornece-lhes comida em abundância e todas as outras coisas de que a vida necessita. E aqueles que moram juntos e comem na mesma mesa, dia após dia se contentam com as mesmas coisas, sendo amantes da frugalidade e moderação, e avessos a toda suntuosidades e extravagâncias como uma doença da mente e do corpo. E não apenas suas refeições eram em comum, mas também suas vestes; pois no inverno usavam mantos grossos, e no verão mantos leves e baratos, então que quem quisesse tinha liberdade sem restrições para ir e pegar o que quisesse; já que o que pertencia a um pertencia a todos, e por outro lado, o que pertencia ao todo corpo coletivo pertencia a cada indivíduo. E, por exemplo, quando algum deles ficava doente, ele era tratado pelos recursos comuns. Os velhos eram afetosamente cuidados pelos jovens. A vida coletiva dos essênios é descrita por Filon como um ideal de vida comunitária baseada na frugalidade.⁷

Flavio Josefo, no final do Primeiro Século E.C., faz uma descrição similar dos essênios elogiando e descrevendo seu modo de vida. Segundo Josefo, os essênios rejeitavam os prazeres como um mal, mas consideram a continência e a conquista das paixões uma virtude. Eles desprezam as riquezas. Nem havia ninguém entre eles que tinha mais do que outro; pois era uma lei entre eles, que aqueles que vinham fazer parte de sua comunidade deveriam colocar suas posses a disposição comum de toda a ordem, de modo que entre todos eles não havia aparência de pobreza, ou excesso de riqueza, mas as posses de cada um estavam misturadas com posses uns dos outros, e assim há, por assim dizer, um patrimônio entre todos os irmãos. Nem

⁷ PHILO, *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, Peabody Mass: Hendrickson Publishers, 2004, p. 745.

permitted the change of clothing or shoes before they were torn into pieces or worn out with time. They neither bought nor sold anything to one another, but each of them gave to whom it was needed and received from him in its place what might be convenient for himself; and although no remuneration was made, they were entirely authorized to take what they wished of whom they wished. Their devotion to God was extraordinary; before the sun rose they did not utter a single word of profane talk, but their prayers were made with great devotion and concentration. According to Flavius Josephus, many of the Essenes lived a long life, up to and over a hundred years, because of the simplicity of their diet.⁸

Segundo W. J. Tyloch (1990), as descrições do modo de vida dos essênios, feitas por Filon de Alexandria e Flavius Josefo, são bastante similares às normas expostas no rolo conhecido como *Regra da Comunidade*, que faz parte do acervo dos *Manuscritos do Mar Morto*. Tyloch procura demonstrar que, na comunidade de Qumran, a comunhão dos bens estava associada ao que ele denomina de ideologia da pobreza. “O caráter coletivo das propriedades estava ligado a cessão voluntária dos bens privados” (p. 151),⁹ feita por aqueles que aderiam àquela comunidade. Segundo o texto da Regra da Comunidade, os membros deveriam comer juntos, rezar juntos e em conjunto tomar decisões.¹⁰ A obrigação básica dos membros de entregar todos os seus bens para a comunidade era organizada só se realizava plenamente após um processo de dois anos pelo qual os noviços deveriam passar para se tornarem membros plenos. Os membros da comunidade de Qumran, segundo seus próprios textos, denominavam sua ordem “Sociedade dos Pobres” ou “Sociedade de Todos os Pobres de Graça” e a si mesmos chamavam de “pobres” ou “pobres de espírito”.¹¹ A palavra hebraica usada por eles *evion/ebion* (אביון) no texto bíblico tem o significado primário de homem pobre em sentido material, mas também se refere, dependendo do contexto, ao necessitado, ao oprimido e ao

⁸ FLAVIO JOSEFO, *História dos Hebreus: de Abraão à Queda de Jerusalém*, Obra Completa. Rio de Janeiro: Casa Publicadoras das Assembleias de Deus, 195, p. 1101 – 1103.

⁹ TYLOCH, W. J. *O Socialismo Religioso dos Essênios* (Coleção Debates 194), São Paulo: Perspectiva, 1990. p. 151.

¹⁰ TYLOCH, W. J. *O Socialismo Religioso dos Essênios* (Coleção Debates 194), São Paulo: Perspectiva, 1990. p. 152.

¹¹ TYLOCH, W. J. *O Socialismo Religioso dos Essênios* (Coleção Debates 194), São Paulo: Perspectiva, 1990. p. 159.

injustiçado.¹² O termo evion (אביון) tem na Bíblia um sentido social. O mesmo sentido é encontrado na literatura dos primeiros rabinos, por exemplo, na Mishná e no Talmud. Tyloch identifica a comunidade de Qumran como os essênios descritos na Antiguidade. Segundo ele, o fato de que os membros da comunidade de Qumran se denominarem “pobres” revela o aspecto social de sua visão de mundo. Seria uma forma de ressaltar sua renúncia aos bens materiais e modo de vida dos ricos na sociedade da Judeia no período helenístico e romano. Essa opção pela pobreza é a marca do movimento essênio no judaísmo daquela época. Para eles, a riqueza e o luxo estavam associados a vileza e a falta de fé. Por outro lado, para eles, a pobreza voluntária seria a forma de sanar aquela sociedade considerada injusta. A opção pela pobreza distinguia os membros da comunidade do resto da sociedade. A pobreza não era entendida apenas no seu sentido material, mas também religioso, a “comunidade dos pobres” era também conhecida como “os pequenos de Judá”. A postura interior adequada de cada membro se expressava na noção de “pobre de espírito”, isto é, de humildade religiosa daquele que pratica a pobreza e vive graças à misericórdia divina.

Várias ideias e práticas ligadas à teologia da pobreza e à comunhão de bens descrita por diversos autores do primeiro século como características do movimento essênio e que foram confirmadas pela descoberta dos Rolos do Mar Morto, em particular da Regra da Comunidade, aparecem tanto no Novo Testamento quanto em expressões e correntes do cristianismo primitivo através dos tempos. É interessante que o mesmo nome ebionita (pobre), usado pelos membros da comunidade de Qumran, foi depois também usado para se referir nos séculos II e III, à correntes cristãs judaizantes. Não sabemos se haveria alguma relação direta entre os ebionitas de Qumran e esses ebionitas cristãos, mas há certamente uma matriz de pensamento comum entre eles.¹³ A ideologia da pobreza voluntária, mantida e cultivada ao longo dos séculos na tradição cristã tem sua matriz em correntes judaicas do final da Antiguidade. Interessante que no cristianismo, de

¹² SIMON, M. e BENOI, A. Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco a Constantino, São Paulo: EDUSP, 1987, p. 15.

¹³ SIMON, M. e BENOI, A. Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco a Constantino, São Paulo: EDUSP, 1987, p. 64- 65, 248 – 254.

modo muito mais intenso que no judaísmo rabínico, essa tradição sobreviveu e se tornou uma característica importante na vida religiosa.

***Mamon* na tradição dos primeiros rabinos**

No mesmo complexo caldo cultural na Terra de Israel e no Oriente Médio helenizado, por onde se espalhava a diáspora judaica nos primeiros séculos da Era Comum, em meio ao qual nasceu a corrente essênica e o cristianismo primitivo, também se originou o judaísmo rabínico, assim como a diversas outras correntes do mundo judaico de então. O judaísmo durante o período helenístico se ramificou em diversas correntes, em Israel e por toda a diáspora. A integração do Reino da Judeia ao Império Romano, não significava apenas o avanço da helenização, por si só um importante fator de conflitos, mas também significava mudanças profundas na economia da região. Essas mudanças econômicas, por um lado, propiciaram o enriquecimento nababesco de um pequeno patriciado disposto a colaborar e tirar vantagem da ocupação romana, por outro lado, empobreceu grande parte da população, em especial os camponeses, que se afundavam em dívidas com a mudança da forma de taxação da terra.¹⁴

Em meio a esses fatores de tensão social, a vida urbana se desenvolveu muito. Nas cidades de então grande parte da população judaica era formada por famílias de pequenos artesãos, comerciantes e funcionários públicos. Tanto na Judeia quanto por toda a diáspora nessas comunidades urbanas foram criadas sinagogas, tribunais, escolas, casas de banho ritual (*mikve*) e outras instituições comunitárias que organizavam a administração da vida judaica. Foi nesse meio que surgiu o movimento rabínico ou a corrente dos fariseus, como Josefo e o Novo Testamento os chamam. Segundo Josefo, os fariseus eram muito populares, pois, seus membros proviam em geral dessas mesmas famílias de pequenos artesãos, comerciantes e funcionários públicos e os fariseus tendiam a santificar o costume e a tradição popular ao mesmo tempo em que estavam dispostos a legislação e à situação histórica.

¹⁴ GOODMAN, M. A Classe Dirigente da Judeia: As origens da revolta judaica contra Roma, 66 – 70 d.C. Rio de Janeiro; Imago, 1994, p. 61.

Para grande parte dessas camadas urbanas, que vieram a caracterizar as comunidades judaicas desde o final da Antiguidade e por toda a Idade Média, o ascetismo não era um opção viável de vida coletiva. A exigência da Torá e dos profetas de uma vida ética no dia a dia se refletiu na instituição da responsabilidade social como mandamento individual e coletivo. Exemplos disso são a introdução do contrato de casamento (*ketubá*), criado para garantir os direitos econômicos da mulher em caso de divórcio ou falecimento do marido, o instituto do *prosbul*, para ajudar os pobres a obter empréstimos com mais facilidade, e conceituação da caridade como *tzedaká*, isto é, como justiça social, obrigação individual e comunitária, pois, no entender dos primeiros rabinos “todo Israel é responsável, uns pelos outros”.¹⁵ Um exemplo da *tzedaká* como responsabilidade coletiva é a obrigação da comunidade pagar os estudos dos meninos, cujos pais não pudessem arcar com essa despesa, assim nenhuma criança a partir dos cinco anos ficaria sem educação fundamental, o que levou praticamente ao desaparecimento do analfabetismo entre os judeus já na Idade Média.

A literatura dos primeiros rabinos usa constantemente o termo *mamon* no sentido de riqueza, bens e dinheiro. Contudo, na Mishná, no Talmud e no Midrash, *mamon* é usado de maneira mais neutra, sem necessariamente a visão negativa da teologia da pobreza dos essênios e primeiros cristãos. O termo inclusive tornou-se um conceito técnico no direito judaico rabínico, que, por exemplo, distingue entre as diferentes áreas do direito, uma área denominada “*dinei mamono*”, que abrange as áreas do direito, civil, comercial, trabalhista e do consumidor.¹⁶ Mesmo áreas do direito moderno que seriam tidas como direito criminal são tratadas no direito rabínico como “*dinei mamono*”. Um exemplo é a interpretação rabínica dos versículos, de Êxodo 21: 24 e 25, onde está escrito: “Olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé; Queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe”. A famosa Lei de Talião é interpretada pelos rabinos como significando compensação financeira por injúrias físicas feitas a outras pessoas. “Aquele que ferir outro está sujeito a pagar indenização por esse ferimento devido a cinco tipos de indenização: Ele deve pagar

¹⁵ Talmud da Babilônia, Jerusalém: Ed. Tal Man, 1981 Tratado Shevuot 39a.

¹⁶ Mishná, Jerusalém: Heikhal Shelmo, 1991. Sanhedrin 1:4 e 4:5

pelos danos, pela dor, pelas despesas médicas, pela perda do meio de vida e pela humilhação.”¹⁷

Entre os primeiros rabinos a riqueza não era vista como absolutamente negativa como nas fontes essenciais e nos Evangelhos. Tal como na Bíblia, sob certos aspectos a riqueza é até mesmo vista como benéfica. Contudo, a riqueza deve ser encarada desde um ponto de vista ético e o egoísmo é claramente condenado, pois a riqueza, sendo conseguida não apenas pelos esforços da pessoa, mas também, como no caso do agricultor, da graça divina, traz consigo responsabilidade social, como é possível notar na seguinte passagem do Tratado de Pirke Avot, conhecido como a *Ética dos Pais*:

Existem quatro tipos de pessoas: aquele que diz: “o meu é meu e o seu é seu”: este é um tipo corriqueiro; e alguns dizem que este é um do tipo de Sodoma. [Aquele que diz:] “o meu é seu e o seu é meu”: é uma pessoa inculta (am haaretz); [Aquele que diz:] “o meu é seu e o seu é seu” é uma pessoa piedosa (hassid). [Aquele que diz:] “meu é meu e o seu é meu” é uma pessoa perversa (rashá).¹⁸

Segundo a passagem, o piedoso, isto é, o *hassid*, é aquele que compartilha seus bens sem querer os alheios. Contudo, aqueles que dizem “o que meu é meu” são tidos como partidários das normas de Sodoma ou simplesmente como perversos, apesar de essa tendência ser comum entre as pessoas. A perversão da cidade bíblica de Sodoma é considerada na tradição rabínica como sendo muito mais a injustiça do que a luxúria. É interessante, que nessa passagem, a posição do inculto seja daquele que mistura suas posses, talvez usando as dos outros indevidamente. Segundo essa fonte, o piedoso é aquele que está sempre disposto a doar de si e de suas posses, sem querer as dos outros, como quem doa e é caridoso. Essa ética com relação aos bens alheios também é perceptível em outra fonte tanaítica¹⁹ que onde se lê: “Rabi Yosse disse: Que a propriedade (mamom) de seu próximo seja tão preciosa para você quanto a sua; prepare-se para estudar Torá,

¹⁷ Mishná, Jerusalém: Heikhal Shelmo, 1991. Baba Kama 8:1

¹⁸ Mishná, Jerusalém: Heikhal Shelmo, 1991. Avot 5:10

¹⁹ Mishná, Jerusalém: Heikhal Shelmo, 1991. Avot 5:10

pois ela não será sua por herança; E que todas as suas ações sejam por causa do nome do céu”.²⁰

Numa sociedade constituída em grande parte de pequenos artesãos, comerciantes e funcionários comunitários o respeito ao próximo e a manutenção de sua dignidade é também o cuidado com seus bens, que poderiam ser, naquele contexto, valiosos instrumentos de trabalho ou víveres e não apenas tesouros e dinheiro. Contudo, apesar de que a riqueza não seja vista como inerentemente má, busca de riquezas o objetivo central da vida, é desencorajada. O objetivo mais importante é o estudo da Torá. Porém, a vida devocional, de estudo e oração, deve ser dosada, com uma profissão, casamento e filhos. Lembrando do lema beneditino, esse é o *ora et labora* rabínico que desde o final da Antiguidade e durante toda a Idade Média organizou a vida da maior parte comunidades espalhadas pela diáspora na Europa, Norte da África e pelo Oriente Médio.

Cada pessoa é criatura e também membro da comunidade de Israel. Segundo a ética dos primeiros rabinos, a riqueza traz consigo ao mesmo tempo benefícios e responsabilidades em relação ao próximo e à comunidade, pois, nada é adquirido apenas por força própria, mas também pela bondade divina. A mitzvá, o mandamento divino, comanda à responsabilidade ao amor ao próximo. Nesse contexto, a responsabilidade para com o desvalido é a própria essência da busca do *imitativo dei* que essa ética afirma e busca. Em uma interessante passagem do Talmud encontramos uma explicação acerca dessa imitação de Deus aplicada à vida ética:

E o rabi Hama, filho do rabi Hanina, diz: Qual é o significado do que está escrito: “Depois do Senhor teu Deus andarás, e a ele temerás, e os seus mandamentos guardarás, e à sua voz tu deves escutai, e a Ele servireis e a Ele vos apegareis” (Deuteronômio 13: 5)? Mas é realmente possível para uma pessoa seguir a Presença Divina? Mas já não foi dito: “Porque o Senhor vosso Deus é um fogo consumidor, um Deus zeloso” (Deuteronômio 4:24), e ninguém pode se aproximar do fogo. Ele explica: Em vez disso, o significado é que se deve seguir os atributos do Santo, Bendito seja Ele. Ele fornece vários exemplos. Assim como Ele veste o nu, como está escrito: “E o Senhor Deus fez para Adão e para sua mulher vestes de pele, e os vestiu” (Gênesis 3:21), assim também, você deve vestir o nu. Assim como o Santo, Bendito seja Ele, visita os enfermos, como está escrito a respeito da aparição de Deus a Abraão após sua circuncisão: “E o Senhor lhe

²⁰ Mishná, Jerusalém: Heikhal Shelmo, 1991. Avot 2:12

apareceu nos terebintos de Mamre” (Gênesis 18: 1), assim também, você deve visitar os doentes. Assim como o Santo, Bendito seja Ele, consola os enlutados, como está escrito: “E aconteceu depois da morte de Abraão, que Deus abençoou seu filho Isaque” (Gênesis 25:11), assim também, você deve consolar enlutados. Assim como o Santo, Bendito seja Ele, enterrou os mortos, como está escrito: “E ele foi sepultado no vale, na terra de Moabe” (Deuteronômio 34: 6), assim também, você deve enterrar os mortos.²¹

Segundo Emanuel Levinas (1990), em seu comentário dessa passagem, a relação moral reúne ao mesmo tempo a consciência de si e a consciência de Deus. “A ética não é o corolário da visão de Deus, ela é esta visão mesma. A ética é uma ótica. De modo que tudo que sei de Deus e tudo que posso ouvir de sua palavra e dizer-Lhe razoavelmente, deve encontrar uma expressão ética” (p. 17).²² Na Arca da Aliança não há nada além Torá. O conhecimento de Deus, seus atributos, recebem um sentido positivo a partir da moral: “Deus é misericordioso” significa: “Seja misericordioso como ele”.²³ Os atributos de Deus são dados não no indicativo, mas no imperativo. O conhecimento de Deus vem como um mandamento, uma *Mitzvá*. “Conhecer Deus é saber o que se deve fazer”.²⁴ Assim a justiça feita ao próximo dá à pessoa e à comunidade uma proximidade de Deus que é inultrapassável. Essa proximidade é tão íntima quanto a oração e a liturgia que sem a justiça nada são.

Justiça, em hebraico *tzedaká*, é o termo usado pelos primeiros rabinos para se referir à caridade, não se trata de um ato voluntário, mas de uma obrigação. No Talmud Babilônico a *tzedaká* é conceituada como o ato de bondade feito com dinheiro, bens e víveres em benefício do pobre.²⁵ O Rolo da Torá, o Pentateuco, deixa claras as providências para os pobres, quando, com base na sociedade agrária da época, exige que o fazendeiro deixe para os pobres as limpezas, os grãos esquecidos no campo e o canto de cada. Da mesma forma, no terceiro e no sexto anos do ciclo de sete anos, um dízimo teve que ser dado aos pobres. Além disso, todas as dívidas financeiras ainda devidas no ano sabático deveriam ser canceladas. Contudo, no

²¹ Talmud da Babilônia, Jerusalém: Ed. Tal Man, 1981, Sota 14a

²² LEVINAS, E. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990, p. 17.

²³ LEVINAS, E. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990, p. 17.

²⁴ LEVINAS, E. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990, p. 18.

²⁵ Talmud da Babilônia, Jerusalém: Ed. Tal Man, 1981 Sota 49b

Pentateuco, parece haver uma contradição em relação aos pobres. Enquanto Deuteronômio. 15: 4 está escrito: 'Não haverá nenhum necessitado entre vocês', alguns versículos depois, (15: 11) diz: "Nunca deixará de haver necessitados em sua terra." Várias interpretações foram oferecidas a explicar a aparente contradição. Na Idade Média, Nahmanides, por exemplo, viu o primeiro versículo como a situação ideal, dependente da observância dos mandamentos por todos os judeus, enquanto o segundo versículo reflete a realidade em que as pessoas são imperfeitas. É seguindo a segunda declaração que o Pentateuco ordena: "Certamente abrirás a tua mão aos pobres e desamparados da tua terra".

Segundo os primeiros rabinos, a maneira como a tzedaká é feita agrega valor à ação. Rabi Eleazar ensina que: "Apesar de ser uma obrigação, a doação deve ser feita com a bondade dignificando a pessoa receptora" (Sota 49b).²⁶ A quantia que se deve dar para tzedaká é um décimo das posses do doador. O Talmud, no entanto, adverte que não se deve dar mais do que um quinto de seus ganhos, pois ao fazer isso, ele pode se tornar destituído e precisar ser sustentado pela caixa comunitária. O Talmud define uma pessoa pobre que pode ser candidata para receber tzedaká como aquela cujos ativos totais não excedem 200 moedas de prata. A quantia de tzedaká que um indivíduo deve receber é relativa, de acordo com Hilel,²⁷ ao suficiente para ele não se sentir privado de seu estilo de vida anterior. A lei judaica também é sensível às necessidades em casos específicos. Assim, um fazendeiro, que teve poucos ganhos brutos, é permitido receber tzedaká se estiver vendendo o produto de sua terra a um preço baixo. Vemos aqui que o conceito de tzedaká é mais relativo à justiça social que a mera caridade voluntária.

A comunidade judaica rabínica tradicional criou desde os tempos dos primeiros rabinos várias organizações que distribuem fundos de tzedaká. Nas comunidades do final da Antiguidade de durante toda a Idade Média foram criadas vários tipos de organizações comunitárias destinadas a distribuir a tzedaká. Por exemplo, fundos para hospitalidade a viajantes, fundos para resgatar a pessoa levada cativa, para comprar suprimentos de Páscoa para os necessitados e para enterrar os indigentes. Além da doação direta de dinheiro aos pobres, alguns outros gastos também são

²⁶ Talmud da Babilônia, Jerusalém: Ed. Tal Man, 1981 Sota 49b

²⁷ Talmud da Babilônia, Jerusalém: Ed. Tal Man, 1981, Eruvim 67b.

considerados justiça social e beneficência no sentido da Lei judaica. Assim, se alguém tiver recursos muito limitados, o sustento de seus filhos acima da idade em que são considerados capazes de se sustentar a si mesmo é considerado caridade. O mesmo se aplica a uma pessoa que ajuda economicamente seus pais. Doar dinheiro a um indivíduo para capacitá-lo a estudar Torá ou diretamente a uma instituição de Torá também é considerado tzedaká. E nesse sentido é o cumprimento de uma obrigação comunitária e individual.

Conclusão

Os primeiros rabinos e os ebionitas tinham diferentes visões de como lidar com mamom, a riqueza. Essas diferentes visões produziram diferentes perspectivas religiosas da relação entre a riqueza e sua distribuição, enquanto, os ebionitas elaboraram a teologia da pobreza e a comunidade dos bens, como forma de se desligar do mundo em busca da salvação, os primeiros rabinos enfatizaram a dimensão social da riqueza, a partir da noção de que não deveriam existir pobres e, portanto, é tarefa de todos pelo menos mitigar essa situação, pois, toda pessoa tem a dignidade de ser a imagem divina. Isso poderia ser chamado de teologia da justiça social. A riqueza pode ser considerada benéfica, mas esse pensamento dos primeiros rabinos é completamente diferente de teologias da prosperidade que apareceram nos anos recentes.

Os autores da Mishná e do Talmud, assim como os ebionitas, ensinavam a noção de frugalidade em relação aos bens, como podemos ver do dito atribuído Hilel:

Ele costumava dizer: quanto mais carne, mais vermes; quanto mais propriedades, mais ansiedade; quanto mais esposas, mais bruxaria; quanto mais escravas, mais lascívia; quanto mais escravos, mais roubos; [mas] quanto mais Torá, mais vida; quanto mais sentar [na companhia de estudiosos], mais sabedoria; quanto mais conselho, mais compreensão; Quanto mais tzedaká, mais paz. Se alguém adquire um bom nome, ele adquiriu algo para si mesmo; se alguém adquire para si o conhecimento da Torá, ele adquiriu vida no mundo vindouro.²⁸

²⁸ Mishná, Jerusalém: Heikhal Shelmo, 1991. Pirke Avot 2:7

Hilel entende o acúmulo de riqueza e a busca do luxo como fontes de ansiedade que desviam a pessoa da Torá e da vida no mundo vindouro. Notemos o contraste, se a riqueza traz consigo ansiedade para o indivíduo, a tzedaká traz consigo a paz social. A busca do sustento é considerada necessária, mas a busca da riqueza é desencorajada. Em outra fonte famosa da do Pirke Avot lemos:

Ben Zoma disse: Quem é sábio? Aquele que aprende de cada homem, como se diz: “De todos os que me ensinaram ganhei entendimento” (Salmos 119: 99). Quem é poderoso? Aquele que subjuga sua inclinação [para o mal], como se diz: “O que é lento para se irar é melhor do que o poderoso; e o que governa o seu espírito do que o que toma uma cidade” (Provérbios 16: 3). Quem é rico? Aquele que se alegra com a sua sorte, como se diz: “Desfrutareis do fruto do vosso trabalho, sereis felizes e prosperareis” (Salmos 128: 2) “Sereis felizes” neste mundo, “e vós prosperará” no mundo vindouro ...²⁹

O rico é aquele que se contenta com sua sorte e seu quinhão. Há aqui novamente uma recomendação ao contentamento que remete a frugalidade.

A teologia da pobreza dos ebionitas e dos primeiros cristãos está ancorada na busca da salvação aliada sensação do iminente final dos tempos, o que tornaria esse objetivo ainda mais central. O difícil caminho da salvação da alma deveria ser atingido através da separação da vida mundana, lasciva e frívola. Os ricos têm dificuldade de deixar a vida de luxo e por isso “é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino do Céu”.

Por outro lado, os primeiros rabinos tinham um ponto de vista bem diferente sobre a salvação. Segundo eles, todo o povo judeu, mesmo pecadores, têm uma parte no mundo que virá (olam habá),³⁰ como está declarado: “E seu povo também será todo justo, eles herdarão a terra para sempre; ramo da minha plantação, obra das minhas mãos, para que o meu nome seja glorificado” (Isaías 60:21). Se até mesmo os pecadores têm garantida a salvação, então não é tão enfatizada como entre ebionitas e primeiros cristãos. Ao invés disso, a questão mais importante e mais premente para eles era a da redenção do mundo e da humanidade na história em um mundo onde a pobreza seria finalmente extinta com o concerto do mundo (tikun olam) e justiça social finalmente assegurada. A ação humana agora é a de criar um mínimo

²⁹ Mishná, Jerusalém: Heikhal Shelmo, 1991. Pirke Avot 4:1

³⁰ Mishná, Jerusalém: Heikhal Shelmo, 1991. Sanhedrim 10:1

de responsabilidade pelo bem-estar de todos. Temos aqui uma teologia da salvação e uma teologia da redenção.

Referências

- JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**: de Abraão à Queda de Jerusalém, Obra Completa. Rio de Janeiro: Casa Publicadores das Assembleias de Deus, 1995.
- GINSBURG, C. **Os Essênios**: sua história e doutrinas. São Paulo; Pensamento, 1993.
- GOODMAN, M. **A Classe Dirigente da Judeia**: As origens da revolta judaica contra Roma, 66 – 70 d.C. Rio de Janeiro; Imago, 1994.
- HESCHEL, A.J. **The Prophets**, Vol 1, New York, Harper & Row Publishers, 1969.
- LELUP, Jean- Yves. **Cuidar do Ser**: Filon e os terapeutas de Alexandria, Petrópolis: Vozes, 1993.
- LEVINAS, E. **Difficult Freedom**: Essays on Judaism. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990.
- LUXEMBURGO, Rosa. **O Socialismo e as Igrejas**: o comunismo dos primeiros cristãos. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.
- MAHONEY, Jack (1995). **Companion encyclopedia of Theology**. Taylor & Francis.
- Mishná, Jerusalém: Heikhal Shelmo,
- PHILO, **The Works of Philo**: Complete and Unabridged, Peabody Mass: Hendrickson Publishers, 2004.
- SIMON, M. e BENOI, A. **Judaísmo e Cristianismo Antigo**: de Antíoco a Constantino, São Paulo: EDUSP, 1987.
- SOKOLOFF, Michael. **A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic** (Second Edition): Ramat Gan, Bar Ilan University Press, 2002.
- Talmud da Babilônia, Jerusalém: Tal Man, 1981.
- TYLOCH, W. J. **O Socialismo Religioso dos Essênios** (Coleção Debates 194), São Paulo: Perspectiva, 1990.
- VAN DER BORN, A. (redator), **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**, Petrópolis: Vozes, 1977.

OSÉIAS 6,6a E O “SHABBAT-MISERICÓRDIA” COMO CENTRO DA DUPLA CONTROVÉRSIA MATEANA EM MT 12,1-14.

Donizete Luiz RIBEIRO

Doutor em Teologia pelo Instituto Católico de Paris, Superior Geral da Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion, Diretor Acadêmico do CCDEJ para o quinquênio 2021-2026, membro associado das Associações ACFEB e ABIB, Editor da Revista Cadernos de Sion e participa da diretoria da Revista *El Olivo*.

Resumo

Oséias 6,6a é citado duas vezes no Evangelho de Mateus. Este artigo relaciona, argumenta e busca demonstrar que a Misericórdia (τῶν ou ἔλεος) tão fundamental para Oséias foi retomada pelo Evangelho de São Mateus como figura central da prática judaico-cristã e pode ser entendida em relação ao shabbat. Assim, misericórdia e shabbat, na compreensão mateana, à luz do seu enraizamento judaico e de seu “*milieu vital*”, podem ser entendidos como “shabbat-misericórdia” enquanto centro e resposta à dupla controvérsia em Mt 12,1-14.

Palavras-chave: Shabbat, Controvérsia, Septuaginta, Mateus, Targum, Tannaim.

Abstract

Osée 6,6a est cité deux fois dans l'évangile de Matthieu. Cet article met en lien, donne ses arguments et cherche à démontrer que la miséricorde (τῶν / ἔλεος) si fondamentale pour Osée fut reprise par le premier Evangile comme figure centrale de la pratique judéo-chrétienne et peut être comprise en rapport au shabbat. Ainsi étant, dans la compréhension mathéenne, miséricorde et shabbat, grâce à l'arrière-fond juif et son “*milieu vital*”, peuvent être comprises comme “shabbat-miséricorde” en tant que centre e réponse à la double controverse de Mt 12,1-14.

Keywords: Shabbat, Controverse, Septuaginta, Matthieu, Targum, Tannaïm.

Introdução

Nosso propósito neste artigo não é uma análise literária da dupla controvérsia de Mt 12,1-14 e de seu enraizamento judaico que foram o objeto de nossa pesquisa de doutoramento (RIBEIRO, 2009). Pretendemos demonstrar como a dupla citação mateana de Os 6,6a, seu contexto bíblico e a trajetória desse versículo de Oséias 6 na tradição judaico-cristã, podem fundamentar e explicar como e em quais condições

a misericórdia, em Mt,12,1-14, tornou-se “shabbat-misericórdia”, centro da resposta mateana à dupla controvérsia sobre o *shabbat*.

1. O recurso mateano a Os 6,6a. Uma chave de leitura para a dupla controvérsia?

Por duas vezes o Evangelho de Mateus faz uso de Os 6,6a; o primeiro recurso encontra-se em Mt 9,13 e o segundo aparece na dupla narrativa de controvérsia comum aos três sinóticos (Mc 2,1-12; Lc 5,17-25 e Mt 9,1-13).¹ A repetição dessa mesma citação em Mt 9,13 e 12,7 constitui a resposta mateana por excelência à dupla controvérsia sobre o *shabbat*.

Em Mt 9,9-13, Jesus responde à questão dos fariseus que perguntam a seus discípulos: “Por que vosso mestre come com os coletores de impostos e os pecadores? *Διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν*” (v.11b). A resposta de Jesus é direta: “Não são os que têm saúde que têm necessidade de médicos, mas os doentes: *Οὐ τρεῖς ἔτι σὺν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ’ οἱ κακῶς ἔγοντες*” (v. 12). Esta resposta distingue os doentes dos sãos e mostra claramente pela imagem do médico, que o Jesus mateano se encontra a serviço dos fracos, debilitados e doentes. Por uma formulação técnica onde encontramos paralelo na literatura dos *tanaim* (“saia e estude”: *תלך וקח*),² Mateus exorta os fariseus e aos leitores/ouvintes à reflexão apelando à citação da primeira parte do versículo 6 de Oséias: “Ides, portanto, e estudais o que significa ‘Eu quero a misericórdia e não o sacrifício’: *πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν, Ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν*” (v. 13a). Mateus, como, aliás, fazem também os outros sinóticos, explica isto ao dizer imediatamente em 13b: “Pois, eu vim chamar não os justos, mas os pecadores: *οὐ γὰρ ἤλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς*”.

Que relação Mateus estabelece entre a misericórdia e os pecadores? Segundo Davies e Allison, o ponto crucial de Mt 9,13 seria este do status a dar aos justos (DAVIES; ALLISON, 1997, p. 106-107). No contexto mateano, “os justos” remetem,

¹ Quanto à delimitação e a colocação das cinco narrativas de controvérsia em cada um dos sinóticos, nós as tratamos no capítulo 2 de nossa pesquisa de doutoramento. Aqui, nós nos limitamos em dar uma resposta à questão do vínculo mateano entre as duas narrativas tecidas pela citação de Os 6,6a, pois trata-se de recurso exclusivo e utilizado pelo primeiro Evangelho.

² Trata-se de uma exortação crítica para tirar os mestres da rotina da casa de estudo e descobrir, nos lugares e caminhadas, a dureza da vida do povo (FRAENKEL, 1996, p. 85-130).

com certa ironia, aos fariseus, enquanto que Jesus vem para os pecadores. Contudo, ninguém, nem mesmo os fariseus, é em si mesmo verdadeiramente justo. Dessa forma, somos forçados em reconhecer que o apelo de Jesus pressupõe que todo homem seja pecador e tenha necessidade de sua misericórdia. Podemos acentuar aqui esta generalização dos pecadores, pois, além do testemunho das três versões sinóticas desta narrativa e das críticas mateanas aos fariseus, a própria tradição *tanaíta* faz sua autocrítica apresentando a diversidade dos fariseus conforme sua relação com Deus, com a *halakhá* e com os outros. Com efeito, segundo o *Talmud Yerushalmi, Berakhot 9,7*, existe ao menos sete tipos de fariseus:³

Há sete tipos de Fariseus:	שבעה פרושין הן
[1°] aquele que aceita a lei como um fardo;	פרוש שיכמי
[2°] aquele que age por interesse;	ופרוש ניקפי
[3°] aquele que contrabalança;	ופרוש קיזאי
[4°] aquele que poupa (por ostentação);	ופרוש מה הנכייה
[5°] aquele que pede para lhe indicar uma boa ação a cumprir;	פרוש אדא חובתי ואעשנה
[6°] aquele que age por temor e	פרוש יראה
[7°] aquele que é inspirado pelo amor.	פרוש אהבה

Esta lista encontra-se no final do tratado *Berakhot* num contexto de debate sobre o julgamento de Deus que pode se manifestar seja com justiça ou com misericórdia.⁴ Esta lista não é exaustiva e apresenta um caráter paradigmático que visa mostrar, não somente a diversidade dos fariseus, mas também seu ideal visado, isto é, o de agir por temor e por amor.⁵ Na sequência de seu comentário, *Berakhot* explicita: “o sexto age por temor, como Jó; o sétimo por amor, como Abraão, e este

³ Nós seguimos aqui a tradução francesa (SCHWAB, 1933, tomo 1, p. 169). Esta mesma tradição *tanaíta* sobre os sete tipos de fariseus aparece no *Babli, Sotah 22b*.

⁴ O debate dos mestres *tanaítas* porta aqui particularmente sobre a compreensão de Jó 1, 26: “O Senhor deu, o Senhor tirou: que o nome do Senhor seja bendito”.

⁵ M. Hadas-Lebel (2021, p. 24-25), acentua a dimensão satírica desta apresentação dos fariseus associando-a com a visão da auto-ironia e do humor judaicos.

último degrau é o melhor de todos. Ele se assemelha a nosso patriarca Abraão cuja fé viveu e, por assim dizer, converteu os maus pecadores” (Talmud de Jérusalem, tomo I, p. 169).

Assim, os evangelhos sinóticos e a apresentação feita em *Berakhot* sobre o ideal farisaico, unem-se neste ponto fundamental, a saber, de que todo homem, justo ou pecador, tem necessidade da misericórdia de Deus. Dito isto, os evangelhos, e particularmente Mt 9,13, apresentam Jesus como um mestre misericordioso que pede e propõe o *hesed-ḥesed* de Os 6,6 a todos e principalmente aos pecadores.

Este primeiro recurso à Os 6,6, no contexto de Mt 9,9-13, não faz nenhuma oposição entre misericórdia (ἔλεος) e sacrifício (θυσία) (BARTH, 1982, p. 82). A exortação de Jesus: “saia e estude” (τήλι χυ), em Mateus, valoriza a misericórdia aplicando-a precisamente a Jesus e a suas relações com os coletores de impostos e pecadores, isto é, com todos aqueles que estão à margem e que podem contar apenas com sua misericórdia.

Qual o sentido da misericórdia (ἔλεος) em Mt 12,7? É preciso compreender o segundo recurso mateano a Os 6,6 à luz do primeiro? Gerhard Barth tem esta proposição, pois, para ele, a misericórdia (ἔλεος) não exclui a prática do sacrifício (θυσία) e principalmente a prática das *mitsvot*, entre as quais se encontra a observância do *shabbat*.⁶ Assim, de qualquer forma, esta dupla referência mateana a Os 6,6 e a seus vínculos, coloca a misericórdia como condição *sine qua non* da prática e da compreensão do *shabbat* na dupla narrativa de controvérsia de Mt 12. Isto nos permite afirmar o “*shabbat-misericórdia*”, isto é, a relação intrínseca entre a figura de misericórdia traçada por Mateus e sua compreensão do repouso shabbático, como chave de interpretação da dupla controvérsia mateana. Esta foi a tese central defendida em nosso doutoramento, no Instituto Católico de Paris, fundamentando-a no pano de fundo ou *background* judaico dos Evangelhos, especialmente o Evangelho de São Mateus (RIBEIRO, 2009).

⁶ G. Barth (1982, p. 83), escreve: “The saying ‘I desire mercy and not sacrifice’ means here in the first place that God himself is the merciful one, the gracious one, and that the Sabbath commandment should therefore be looked upon from the point of view of his kindness. Only in this way is there a real connexion with the use of the same quotation in 9, 13: if Jesus does not shrink from a defiling association with sinners, it is because God himself is gracious and merciful, and therefore desires that we show mercy”.

Assim, nós fizemos uma pesquisa sobre as passagens citadas ou evocadas pelo primeiro evangelho em sua argumentação desenvolvida na dupla controvérsia. Pudemos assim descobrir em particular o contexto próprio de Os 6,6 e demonstrar que ἔλεος foi compreendido, pelo *Targum Jonathan* e por alguns comentários judaicos antigos, como obras de misericórdia. Esta dimensão de obras de misericórdia é desenvolvida por Mateus e se encontra particularmente no centro do debate sobre o *shabbat* que será compreendido como *shabbat-misericórdia* (RIBEIRO, 2016, p. 61-76). Esta compreensão mateana valoriza ἔλεος como obra de misericórdia, mas supõe também a compreensão de ἔλεος no sentido de Os 6,6, isto é, de uma prática que articula a fidelidade ao Senhor, o conhecimento de sua Torá e a oferta dos sacrifícios.⁷ Vejamos agora, como esta problemática se desenvolve e de que maneira acontece a recepção desse texto da Escritura.

2. Oséias 6,6 segundo a *Septuaginta*

A *Septuaginta* (RAHFS; HANHART, 2006) traduz Os 6,6 da seguinte maneira:

Δί῀τι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα.

“Pois, eu quero a piedade e não o sacrifício, o conhecimento de Deus mais que os holocaustos”.⁸

Traduzindo cada termo hebraico por um equivalente grego, a LXX traduz aqui τῷ por ἔλεος. Este equivalente lexical entre τῷ e ἔλεος, conforme Jan Joosten, é praticamente invariável nos Doze profetas menores e nos Salmos.⁹ Isto explica, de um lado, o fato dos tradutores gregos dos *Neviim* e dos *Ketuvim* frequentemente seguirem a tradução grega da *Torá* que faz de ἔλεος o equivalente maior de τῷ no Pentateuco. Por outro lado, o sentido literal praticado por estes tradutores pedia que um termo hebraico sempre fosse, na medida do possível, traduzido pela mesma

⁷ Entre Gerhard Barth (1982, p. 82-83) que acentua de uma maneira exclusiva a misericórdia e Davies; Allison (1997, p. 104-105) que recordam o sentido dado a Os 6, 6, nós sustentamos que Mateus, acentuando todas as obras de misericórdia, também guarda o de Oséias em seu debate interno com os fariseus.

⁸ Retomamos aqui a tradução francesa (BONS ; JOOSTEN ; KESSLER, 2002, p. 107).

⁹ Nos Doze Profetas, sobre 13 ocorrências do termo ἔλεος (cujo duas vezes no composto πολυέλεος), 12 traduzem o hebreu τῷ. A mesma tendência se desenha nos Salmos, onde o termo hebreu é, contudo mais frequente. Sobre 127 empregos de τῷ, somente três não são traduzidos por ἔλεος. (JOOSTEN, 2004, p. 33).

palavra grega (JOOSTEN, 2004, p. 34). Entretanto, este equivalente lexical não passa sem colocar questões. Como este termo $\tau\omicron\eta$ do qual o sentido primeiro é este “de amor, de fidelidade de Deus”¹⁰ torna-se $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ na LXX, isto é, misericórdia, benevolência ou piedade? Em outras palavras, se no texto hebraico de Os 6,6 se trata da atitude de fidelidade ou de lealdade pedida por Deus, como a LXX de Os 6,6 pode traduzir isto em termos de atos benevolentes em relação aos homens?

A explicação dada por Jan Joosten é a seguinte: traduzindo $\tau\omicron\eta$ por $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$, os tradutores de Os 6,6 vão valorizar mais o $\tau\omicron\eta$ no sentido da relação para com os homens. “Este sentido não está automaticamente ausente no texto hebraico. Mas, o que em hebraico é um sentido implícito e secundário, em grego passa ao primeiro plano. A ‘lealdade para com Deus’ se tornou a ‘misericórdia para com os homens’” (JOOSTEN, 2004, p. 34).

Concluindo, a LXX, traduzindo $\tau\omicron\eta$ por $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$, valoriza mais as ações benevolentes para com os homens e mostra assim que, a relação de fidelidade a Deus, passa doravante pelas obras de misericórdia em relação aos outros.

Esta profunda compreensão de $\tau\omicron\eta$ / $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ será confirmada pelo *Targum* de *Jonathan*, pelas interpretações *tanaitas* de Os 6,6 e pelos recursos mateanos às “obras de misericórdia”, expressas particularmente na dupla citação de Os 6,6 pelo evangelho de Mateus.

3. A contribuição do *Targum* de *Jonathan*

O *Targum* de *Jonathan*¹¹ traduz assim Os 6,6:

אַרְי בְּעַבְדִּי חִסְדָּא רַעֲוָא קְדָמִי מִמְדַּבַּח וְעַבְדִּי אֲרִיָּתָא דִּי מִמְסַקִּי עֲלֵי

Pois, quem pratica [atos de] misericórdia diante de mim, me agrada mais do que aqueles que sacrificam, e quem pratica a *Torá* de Adonay mais do que aqueles que oferecem holocaustos.

¹⁰ Gordon R. Clark (p. 267, 1993) conclui que $\tau\omicron\eta$ é antes de tudo uma qualidade de Deus. Ele escreve: “The use of the word in the Hebrew Bible indicates that $\tau\omicron\eta$ is characteristic of God rather than human beings; it is rooted in the divine nature, and it is expressed because of who he is, not because of what humanity is or needs or desires or deserves”.

¹¹ Nós seguimos o texto de *Mikraot Gedolot* e, também com algumas modificações, a tradução de (CATHCART; GORDON, 1989, p. 42).

O *Targum de Jonathan* traduz os quatro elementos centrais de comparação de Os 6,6, mas valorizando “a prática dos atos de misericórdia” e “a prática da *Torá* do Senhor”. Por duas vezes ele emprega a raiz עבד para dizer do serviço ou da prática da “אֲדֹנָי” e da “אֲדֹנָי דִּי יְיָ”. Isto, “a *Torá* de Adonay”, traduz o que o texto massorético denomina de “o conhecimento de Deus: יְדַעַת אֱלֹהִים”. O *Targum de Jonathan* valoriza assim as “obras de misericórdia” e a “prática da *Torá* do Senhor”, mantendo sua comparação com os sacrifícios e os holocaustos.

Para o *Targum de Jonathan*, esta comparação se faz não de maneira negativa, mas por empregar o termo מן por duas vezes que traduzimos por “mais que”: a prática dos atos de misericórdia mais que o sacrifício e a prática da *Torá* do Senhor mais que os holocaustos.

Em suma, o *Targum de Jonathan* compreende דָּוָה e יְדַעַת אֱלֹהִים de Os 6,6 como significando a prática da “misericórdia” e da “*Torá* de Adonai”. De um lado, esta dupla prática é preferível aos sacrifícios e aos holocaustos; por outro lado, a misericórdia e a *Torá* de Adonai se tornam doravante um serviço (עבד) ou uma prática.

4. Alguns comentários judaicos sobre Os 6,6

A questão do “דָּוָה”, na tradição judaica foi pouco a pouco sendo entendida como “misericórdia” e “obras de misericórdia (גמילות חסדים)”. Não vamos ampliar aqui esta questão central, pois limitamos nosso estudo a três passagens fundamentais da tradição judaica *tanaita* que retomam com novos ares Os 6,6 para fazer das “obras de misericórdia” um dos três pilares da vida judaica.

4.1. As obras de misericórdia: um dos três pilares da vida judaica (*Pirque Abot* 1, 2 e *Abot de Rabbi Nathan*, versão A, 4, 5-6 e versão B, 8,1).

Começemos pelo texto de *Pirque Abot* 1,2¹² que em seguida será retomado e comentado na *Abot de Rabbi Nathan*.

¹² Nós seguimos a edição (SCHECHTER, 1987, p. 18); nossa tradução literal, com algumas modificações, segue (SMILEVITCH, 1983, p. 25).

a) Abot 1, 2

<p>שמעון הצדיק היה משירי אנשי כנסת הגדולה הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים .</p>	<p>Simeão, o Justo, um dos últimos homens da grande Assembleia, dizia: o mundo se mantém sobre três coisas: sobre a Torá, o serviço [do Templo] e as obras de misericórdia.</p>
--	---

Este texto no início de *Pirque Abot* vem justamente após a primeira *mishná* sobre o encadeamento ininterrupto da recepção e da transmissão da *Torá*. Ele apresenta de repente este ensinamento atribuído a Simeão, o Justo, no que diz respeito à *Torá*, ao serviço do Templo e às obras de misericórdia. Estes três pilares da criação são retomados e amplamente comentados na *Abot de Rabbi Nathan*.

b) Abot de Rabbi Nathan, versão A, 4, 5-6

O quarto capítulo de *Abot de Rabbi Nathan*, em sua versão A, abre-se pelo primeiro pilar: a *Torá*. Ele inicia citando Os 6,6 para mostrar que o conhecimento de Deus pelo estudo de sua *Torá* é mais apreciado do que os holocaustos. Este estudo da *Torá*, sublinha a tradição relatada, pode ser interrompido pela prática das obras de misericórdia, ilustrada por dois exemplos paradigmáticos: o matrimônio e o sepultamento. Assim, *Abot de Rabbi Nathan* faz uma releitura de Os 6,6 que valoriza o “*Talmud Torah*” e as obras de misericórdia.

O comentário *Abot de Rabbi Nathan* continua, em seguida, sobre o serviço do Templo, como fonte de bênção para a terra e seus habitantes.

Enfim, ele chega ao terceiro pilar, as obras de misericórdia (גמילות חסדים) que são introduzidas como sendo a origem do mundo e do seu desenvolvimento, anteriores aos sacrifícios.

Eis o texto das *Abot de Rabbi Nathan*, versão A, 4,5-6.¹³

¹³ Nós seguimos a edição (SCHERCHTER, 1987, p. 21); nossa tradução literal, com algumas modificações, leva em conta as seguintes traduções (SMILEVITCH, 1983, p. 106-107) e (NAVARRO, 1987, p. 69). Enfim, para o estudo dos textos *tanaitas*, as citações bíblicas são colocadas em itálico.

<p>על גמילות חסדים כיצד הרי הוא אומר כי חסד חפצתי ולא זבח העולם מתחלה לא נברא אלא בחסד שנאמר כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכין אמונתך בהם. פעם אחת היה רבן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים והיה ר' יהושע הולך אחריו וראה בית המקדש חרב אמר ר' יהושע אוי לנו על זה שהוא חרב מקום שמכפרים בו עונותיהם של ישראל. א"ל בני אל ירע לך יש לנו כפרת אחת שהיא כמותה ואיזה זה גמילות חסדים שנאמר כי חסד חפצתי ולא זבח</p>	<p>Sobre as obras de misericórdia. Como? Eis o que diz [a Escritura]: <i>Pois é a misericórdia que me agrada e não o sacrifício</i> (Os 6, 6). Desde seu princípio, o mundo foi criado apenas pela misericórdia, como está escrito: <i>pois, eu o digo: o mundo é construído com misericórdia; nos céus, tu estabelececes tua lealdade</i> (Sl 89, 3). Rabban Yohanan ben Zaccai uma vez saía de Jerusalém acompanhado por [seu discípulo] Rabbi Jehoshua que, à vista do Templo em ruínas, lamentava-se: “Melhor para nós agora que está destruído o lugar onde se expiavam os pecados de Israel!” [Rabban Yohanan ben Zaccai] lhe respondeu: “Meu filho, não temas, pois agora nós temos uma outra expiação tão eficaz quanto esta [praticada no Templo]. Qual? São as obras de misericórdia, como está escrito: <i>é a misericórdia que eu quero e não o sacrifício</i> (Os. 6,6)”.</p>
--	--

A introdução desta passagem de *Abot de Rabbi Nathan* começa novamente pela citação de Os 6,6 e, graças à expressão-chave חֶסֶד , uma aproximação de tipo midráshica é tecida com o Sl 89,3. Este elo intrabíblico feito pelo *midrash* se constrói em torno dos seguintes argumentos:

a) A palavra-colchete חֶסֶד de Os 6,6, do Sl 89,3 e do assunto do parágrafo sobre as “obras de misericórdia: גמילות חסדים”.

b) O termo “עולם : o mundo” aparece na introdução de *Abot* 1,2: דברים העומד על שלשה e também no início do Sl 89,3: “עולם חסד יבנה”. De um lado, isto permite ao *midrash* dizer que o חֶסֶד ou as obras de misericórdia são um dos pilares que sustentam o mundo e, por outro lado, fazer uma leitura assaz original do Sl 89,3.¹⁴ Esta interpretação midráshica do Sl 89,3 apresenta uma excepcional afirmação da tradição *tanaíta*, a saber, que o mundo, ou a criação, é criado por misericórdia.

¹⁴ Contrariamente às leituras e traduções bíblicas modernas que compreendem a expressão “עולם” no sentido de “para sempre: לעולם, cf. o v. 29”, o *midrash* o interpreta no sentido de “mundo”.

Passamos agora a Rabban Yohanan ben Zaccai, a seu discípulo Rabbi Yehoshua e a sua representação do serviço do Templo e suas obras de misericórdia. Este diálogo entre mestre e discípulo é atribuído a um dos maiores sábios do final do primeiro século.¹⁵ Ele ilustra o quanto os meios judaicos do final do segundo Templo, contemporâneos da comunidade mateana, foram profundamente marcados pelo debate, perturbados pela destruição do Templo e criativos para reestruturar a vida judaica em torno dos três pilares: a *Torá*, a oração-culto¹⁶ e as obras de misericórdia.

Conforme o texto, Rabban Yohanan ben Zaccai consola seu discípulo e através dele, aqueles que estariam demasiadamente ligados ao Templo e à antiga ordem dos sacrifícios. Levando em conta a destruição do Templo, lugar dos sacrifícios e da presença de Deus, ele busca e propõe uma nova modalidade de presença através da espiritualização da ordem social e religiosa que estava em sério risco de desaparecer com o final do segundo Templo. As obras de misericórdia se tornam então um dos pilares da vida judaica tão eficaz quanto o serviço do Templo. A citação conclusiva de Os 6,6 serve ainda uma vez mais de apoio escriturário para dizer que o דָּוָהּ, doravante vindo a ser גְּמִילוּת חַסְדִּים, é preferível ao Templo e a seus sacrifícios.

c) *Abot de Rabbi Nathan, versão B, 8,1*

Enfim, eis outro texto de *Abot de Rabbi Nathan, versão B, 8,1*. Esta passagem, fazendo uso do princípio “do leve ao grave” (הַקֵּל לַקֵּל וְהַחֲמֹר לַחֲמֹר),¹⁷ traduz o balanceamento e os elos entre as quatro expressões-chave de Os 6,6. Além disso, as coloca num elo intrabíblico com 1 Sm 15,22. Ele mostra assim o quanto as obras de misericórdia e o conhecimento de Deus pela escuta-prática da *Torá* são superiores aos sacrifícios.

¹⁵ A respeito da relação mestre-discípulo (LENHARDT, 2020, p. 59-105).

¹⁶ Após a destruição do Templo, em 70 de nossa era, os mestres fariseus *tannaitas* vão pouco a pouco substituir o culto (עבודה) pela oração (תפילה) buscando articular as três orações cotidianas ao culto do Templo e a seus sacrifícios cotidianos.

¹⁷ Esta distinção está talvez na origem do “*Qal wahomer*”, a primeira das sete regras hermenêuticas ou *middot* atribuídas a Hillel (STRACK ; STEMBERGER, 1986, p. 39-43).

Eis em duas colunas o texto e a tradução de *Abot de Rabbi Nathan*, versão B, 8, 1:¹⁸

<p>על גמילות חסדים מהו אומר כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלהים מעולות הקיש הקל לקל והחמור לחמור ונמצאו לדברי תורה חמורים מעולות חמורות וגמילות חסדים שהיא קלה מזבחים קלים. וכן הוא אומר החפץ לה' בעולות וזבחים וגו'. רבי שמעון אומר חביבים עלי דברי תורה יותר מעולות וזבחים.</p>	<p>O que diz [a Escritura] sobre as obras de misericórdia? “pois é a obra de misericórdia que eu quero e não o sacrifício, o conhecimento de Deus mais que os holocaustos” (Os 6,6). Este versículo compara aqui o mais leve ao mais leve, o mais grave ao mais grave; resulta que as palavras da <i>Torá</i> pertencentes à categoria do grave são superiores aos holocaustos que também pertencem à categoria do grave; e as obras de misericórdia pertencentes à categoria do leve são superiores aos sacrifícios que (também) pertencem à categoria do leve. E [a Escritura] diz também “<i>Adonai se agrada com holocaustos e com sacrifícios como com a obediência à sua voz? Eis que escutar vale mais que um bom sacrifício, e ouvir mais que a gordura dos carneiros</i>” (1 S 15,22). Rabino Simon diz: [O Senhor disse] “para mim as palavras da <i>Torá</i> são mais preciosas do que os holocaustos e os sacrifícios”.</p>
---	---

Esta passagem de *Abot de Rabbi Nathan* 8,1, na sua versão B, articula propositalmente os quatro termos-chave de Os 6,6 aplicando aí o princípio do “mais leve ao mais grave”: לדברי תורה חמורים מעולות חמורות וגמילות חסדים שהיא קלה קלים: מזבחים. A *Torá* é comparada assim aos holocaustos, e as obras de misericórdia aos sacrifícios. Esta comparação respeita estritamente as diferenças, pois há comparação entre as Palavras da *Torá* e as obras de misericórdia. Além disso, a conclusão em nome do rabino Simão vem confirmar a superioridade da *Torá* cujas palavras são mais preciosas que os holocaustos e os sacrifícios.

Em conclusão, durante o período dos *tannaim*, as obras de misericórdia com a oração e a *Torá* vindo a ser *Talmud-Torah*, pouco a pouco vão reestruturar a vida judaica e permitir ao povo judeu forjar uma identidade vinculada com Deus e os outros.

¹⁸ *Abot de Rabbi Nathan* (SCHECHTER, 1987, p. 22). Nossa tradução literal, com algumas modificações, leva em conta as seguintes traduções, (SMILEVITCH, 1983, p. 309) e (NAVARRO, 1987, p. 292).

4. 2. Os animais e o ser humano face ao *shabbat-misericórdia*

A argumentação de Mt 12,11-12 acerca da ovelha caída num buraco no dia de *shabbat*, nos conduz a colocar a questão a respeito da relação entre os animais e o *shabbat*. Devemos procura também qual elo ou relação existente entre esta argumentação mateana e a misericórdia.

Segundo John Nolland, “Jesus’ argument is intended to operate at the visceral level of imagination and experience and not at the level of scholarly analysis” (2005, p. 488). De fato, esse forte apelo à experiência, em forma de argumento judaico *qal wahomer*, tem por objeto as características mateanas das duas narrativas de controvérsias. São Mateus estabelece uma analogia entre a ovelha e o ser humano (NOLLAND, 2005, p. 488) para responder à interrogação dos fariseus. Desta forma, Mt vai tirar uma dupla conclusão desta analogia: “*πόσω οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου*. Portanto, quanto um ser humano vale mais do que uma ovelha!” e “*ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασι καλῶς ποιεῖν*. Consequentemente, no (dia de) *shabbat*, é permitido fazer (o) bem”.

Por outro lado, por analogia à narrativa de Lc 14,1-6 sobre a cura de um hidrópico num dia de *shabbat*, Mateus emprega um vocabulário um pouco diferente, falando de ovelha (*πρόβατον*), de ser humano (*ἄνθρωπος*) e de buraco (*βόθυνος*).¹⁹ Esta imagem, em estreita ligação com o *shabbat*, nos remete a um terreno comum e certificado, por exemplo, no *Document de Damas* e na *Tossefta Shabbat* 14,3.²⁰ Eis, inicialmente, a passagem do *Documento de Damas* 11,13-17:²¹

<p>¹³ Que ninguém ajude um animal ao este criar no dia do <i>shabbat</i>; e se ele cair numa cisterna ¹⁴ ou numa valeta, que não o levante no <i>shabbat</i>.</p>	<p><i>vacat</i> ¹³ {אל} אל יילד איש בהמה ביום השבת <i>vacat</i> ואם תפיל (תפול) אל בור¹⁴ ואל פחת אל יקימה בשבת <i>vacat</i> אל ישבית (ישבות) איש במקום קרוב ¹⁵ לגוים בשבת <i>vacat</i> אל יחל</p>
---	--

¹⁹ Lucas fala de um filho (υἰός) ou de um boi (βοῦς) e de um poço (φρέαρ).

²⁰ O *Document de Damas* 11,13-14 menciona a queda de um animal numa cisterna (בור) ou num buraco (פחת); a *Tossefta Shabbat* 14, 3 também relata a mesma tradição.

²¹ Nossa tradução segue a edição (GARCIA MARTINEZ, 1997, p. 568-569). A tradução francesa desta passagem proposta (SOMMER; PHILONENKO, 1987, p. 172-173) não leva em conta seu contexto e ele compreende assim os números 16-17 de maneira positiva: “Mas todo ser humano que cai num lugar cheio de água ou num lugar ‘onde ele não pode subir’, que se ‘o faça subir’ com a ajuda de uma escada ou de uma corda qualquer”.

<p>Que ninguém celebre o <i>shabbat</i> perto dos gentios, no dia do <i>shabbat</i>.¹⁵</p> <p>Que ninguém profane o <i>shabbat</i> por questões de riqueza e de lucro, o (dia do) <i>shabbat</i>.</p> <p>¹⁶ E todo ser humano que cair num lugar cheio de água ou num reservatório, ¹⁷ que ninguém o faça subir com a ajuda de uma escada, de uma corda ou de um objeto qualquer.</p> <p>Que ninguém ofereça alguma coisa sobre o altar no <i>shabbat</i>, exceto o holocausto do <i>shabbat</i>; pois está escrito: “<i>exceto vossos shabbats</i>” (Lv 23,38).</p>	<p>איש את השבת אל הון ובצע בשבת ¹⁶ וכל נפש אדם אשר תפול אל מים מקום {מים} ואל מקום (מקוה) ¹⁷ אל יעלה איש בסולם וחבל וכלי <i>vacat</i> אל יעל איש למזבח בשבת</p>
---	---

Em 11,13, este texto do *Documento de Damas* proíbe, e de maneira categórica, toda forma de ajuda a um animal que, durante o dia de *shabbat*, possa criar ou cair numa cisterna ou numa fossa. Em 11,16, ele faz da mesma forma se referindo ao ser humano. Se durante o *shabbat* este cair num reservatório de água, ninguém tem a permissão de vir em seu socorro com uma escada, uma corda ou um objeto qualquer. Como o demonstrou Lawrence Schiffman, esta legislação que tem por objeto o uso de objetos, tais como escada ou corda, levanta verdadeiramente a categoria de *muqtseh* (מוקצה), isto é, coloque à parte um objeto que serviria para uma atividade proibida durante o *shabbat* (SCHIFFMAN, 2006, p. 126-132).²² Segundo Joseph Baumgarten, esta exigência radical da *halakhah*, se referindo ao *shabbat*, também aparece em outros fragmentos de textos *halákhicos* encontrados em *Qumran* (BAUMGARTEN, 1999, p. 68-69).

Levando em conta a categoria *muqtseh*, os mestres *tanaítas* parecem não acentuar a radicalidade das exigências *sabáticas*. No que diz respeito aos animais, por exemplo, eis como a *Mishnah Shabbat* 18,3, e também a *Tossefta Shabbat* 14,3 vão resolver esta questão *halákhica* aqui apresentada no original hebraico e em tradução:²³

²² Adin Steinsaltz (1994, p. 191) faz uma lista de diferentes tipos de coisas colocadas de lado conforme a natureza e o uso dos objetos ditos *muqtseh*.

²³ Cf. PH. BLACKMAN (ed.), *Mishnayoth, Order Moed*. Ver também H. ALBEK, *Shisha Sidrei Mishnah* (ששה סדרי משנה). Para a *Tossefta*, Cf. S.LIEBERMAN, *Tosefta ki-Fshutah: A comprehensive Commentary on the Tosefta*.

*Mishnah Shabbat 18,3**Tossefta Shabbat 14,3*

<p>Não se retira o filhote de um animal, no dia de festa, mas pode-se ajudá-lo (a criar).</p>	<p>אין מילדין את הבהמה ביום טוב, אבל מסעדין.</p>	<p>Se um animal cair num buraco, é preciso alimentá-lo no mesmo lugar a fim de que ele não pereça.</p>	<p>בהמה שנפלה לתוך הבור עושין לה פרנסה במקומה, בשביל שלא תמות</p>
---	--	--	---

De acordo com estas duas passagens, as práticas dos *tannaim*, referentes aos animais no dia de *shabbat*, são os extremos opostos de *Qumran*. Guardando toda exigência *sabática*, eles manifestam uma verdadeira preocupação com os animais. Sua *halakhá* prevê, com efeito, que o animal deve ser ajudado se, num dia de *shabbat* vier a criar ou alimentado se cair num buraco.

Quanto ao ser humano, a prática judaica dos *tannaim* para salvaguardar a vida vai desenvolver o princípio de *piquah nefesh* (פיקוח נפש), isto é, a possibilidade de transgredir os preceitos positivos ou negativos da Torá para preservar uma vida humana. Eis aqui alguns exemplos (BLACKMAN, 1956).

*Mishnah Yoma 8,6**Mishnah Shabbat 18,3*

<p>Rabbi Matthias ben Harach acrescenta: aquele que sofre da garganta, colocar-se-á, no <i>shabbat</i>, um medicamento em sua boca, pois há um risco perigosamente mortal. Ora, todo risco perigosamente mortal tem preferência sobre o <i>shabbat</i>.</p>	<p>ועוד אמר רבי מתיא בן חרש, החושש בגרונו, מטילין לו סם בתוך פיו בשבת מפני שהוא ספק נפשות, וכל ספק נפשות דוחה את-השבת.</p>	<p>Durante o <i>shabbat</i>, pode-se ajudar uma mulher a dar à luz, chamar uma parteira de um lugar para o outro e até mesmo profanar o <i>shabbat</i>, fazendo-lhe o necessário para o cordão umbilical.</p> <p>Rabbi Yosé diz: Pode até mesmo cortá-lo. Far-se-á também tudo o que for necessário para</p>	<p>ומילדין את האשה בשבת, וקורין לה חכמה ממקום למקום, ומחללין עליה את השבת, וקושרין את הטבור.</p> <p>רבי יוסי אומר: אף חותכין. וכל צרכי מילה עושין בשבת.</p>
---	--	--	---

		a circuncisão no <i>shabbat</i> .	
--	--	-----------------------------------	--

Apenas estes exemplos bastam para mostrar, de um lado, a preocupação maior de salvaguardar a vida, apesar de tudo; por outro lado, eles mostram que o repouso *shabbático* diz respeito a todos, mesmo aos animais, como sublinham claramente as duas versões do decálogo²⁴ na *Torá*.

Assim, a argumentação mateana (Mt 12,11-12) destaca mais a singularidade e o valor da ovelha que risca de perder sua vida no *shabbat*, o que a prática dos mestres *tannaim* não permitiria. Mateus estende esta argumentação também aos animais ampliando o princípio de salvaguardar a vida (SCHIFFMAN, 2006, p. 144). Por outro lado, o evangelista emprega uma analogia que estende até o extremo as relações entre o *shabbat*, os animais e o ser humano: “πόσω οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου. Portanto, quanto um ser humano vale mais do que uma ovelha”. Se, conforme Mt e também Lc 13,15-16, os fariseus e talvez os mestres *tannaim* aceitam este princípio de proteger a vida, a argumentação *a fortiori* do Jesus mateano vai aqui até o extremo para afirmar o valor do ser humano e defender sua vida, particularmente no dia do repouso *shabbático*.

Por outro lado, esta imagem em Mateus de uma ovelha rara, até mesmo única, remete à narrativa de 2 Sm 12, na qual o homem pobre, em oposição ao rico, possui apenas uma única ovelha (ἀμνός – שׁבִּיבָה). Essa será, portanto, pega pelo rico que a oferece em refeição a seu anfitrião. Nathan identificará este homem rico com Davi que envia Urias à morte para tomar sua mulher e seus bens.²⁵ Se levarmos em conta o contexto mateano, este referir-se intrabíblico de Mt 12,11-12 pode reforçar a compreensão de Mateus a respeito das obras de misericórdia e do *shabbat-misericórdia*. A figura da ovelha de 2 Sm 12 e o contraexemplo do homem rico e de Davi sugerem, de alguma forma, duas vias mateanas: uma traçada pelo *shabbat-misericórdia* e a outra por aqueles que agem sem o *shabbat-misericórdia* do Senhor.

²⁴ Olivier ARTUS (2005, p. 165-167), comparando as duas versões das dez palavras, destaca não somente a centralidade do preceito do *shabbat* nos dois decálogos, mas também a perspectiva legislativa e social do *shabbat* em cada uma das duas versões do decálogo.

²⁵ Esta encenação de 2 Sm 12 fazendo uma parábola muito poderosa, apresentando a narrativa, a violenta cólera de Davi e a breve e desconcertante resposta do profeta Nathan: “Este homem és tu!”.

Considerações finais

Retomamos as aquisições desta pesquisa: nós desenvolvemos e demonstramos que as obras de misericórdia (*גמילות חסדים*) são uma figura central em alguns dos *targumim* e para os mestres *tanaítas*. Sua pluralidade e sua unidade se fazem em torno da *Torá* que traz em seu bojo a misericórdia/ *Hesed* e constitui um incessante apelo à ação e à imitação de Deus que, nas Escrituras, age praticando as obras de misericórdia para com os homens.

Mostramos, em seguida, como esta figura das obras de misericórdia encontra-se mergulhada em um *milieu* ou terreno vital bem característico do mundo bíblico-judaico do segundo Templo e no Evangelho de São Mateus vai se tornando um ponto nevrálgico de discernimento escatológico-ético e uma resposta-chave à dupla controvérsia sobre o *shabbat*. Assim, argumentamos que se trata do *shabbat-misericórdia* mateano, como chave de interpretação das controvérsias com os fariseus e, como resposta singular do primeiro Evangelho à prática judaico-cristã das obras de misericórdia, fundamentada na *Torá* e explicitamente desenvolvida pela Tradição bíblica a partir de Oseias 6,6.

Referências

- ALBEK, H., **Shisha Sidrei Mishnah** (*ששה סדרי משנה*). Jerusalém: Bialik e Dvir, 1952.
- ARTUS, Olivier., **Les lois du Pentateque**: points de repère pour une lecture exégétique et théologique. Paris : Cerf, 2005.
- BARTH, G., “Matthew’s Understanding of the Law” em G. BORNKAMM, G. BARTH e H. J. HELD, **Tradition & Interpretation in Matthew**. Londres: SCM Press, 1982, p. 82.
- BAUMGARTEN J. & alli (eds.), **Qumran Cave 4, Halakhic Texts (DJD 35)**. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- BLACKMAN, Ph., (ed.), **Mishnayoth**, Vol 1-VII. Londres: Mishnah Press, 1951-1956.
- BONS, E., JOOSTEN, J. e KESSLER, S., **La Bible d’Alexandrie, Osée**. Paris : Cerf, 2002.
- CLARK, Gordon R. **The Word Hesed in the Hebrew Bible**, (JSOTSS 157). Sheffield Academic Press, 1993.
- CATHCART, K. J. & GORDON, R. P., **The Targum of the Minor Prophets** (*The Aramaic Bible* vol. 14). Edinburgh: T&T. Clark, 1989.

DAVIES, W.D. and ALLISON, Dale C., **The Gospel According to Saint Matthew**. Edinburg: T&T Clark, vol. I (Mt 1-7), 1988; vol. II (Mt 8-18), 1991; vol. III (Mt 19-28), 1997.

DUPONT-SOMMER, A. e PHILONENKO, M., (eds.), **La Bible: Écrits intertestamentaires**. Paris: Gallimard, 1987, p. 172-173.

FRAENKEL, Y., **Le monde spirituel des contes aggadiques**. Paris : Cerf, 1996.

GARCIA MARTINEZ, F., (ed.), **The Dead Sea Scrolls, Study Edition**, 1997, vol. I, p. 568-569.

HADAS-LEBEL, Mireille, **Les Pharisiens dans les Évangiles et dans l’Histoire**. Paris: Albin Michel, 2021.

JOOSTEN, Jan, “**‘τον ‘bienveillance’ et ΕΛΕΟΣ ‘pitié’. Réflexions sur une équivalence lexicale dans la Septante**”, in : E. BONS (éd.), « Car c’est l’amour que me plaît, non le sacrifice... », *Recherches sur Osée 6,6 et son interprétation juive et chrétienne (SJSJ 88)*. Leyde/Boston : Brill, 2004, p. 25-42.

LENHARDT, Pierre, **À escuta da Tradição de Israel, na Igreja**. São Paulo: CCDEJ-Fons Sapientiae, 2020, Tomo I.

LIEBERMAN, Saul, (Ed.) *Tosefta ki-Fshutah: A comprehensive Commentary on the Tosefta*. New York: **The Jewish Theological Seminary of America**, 10 vol., 1955-1988.

NAVARRO PIERO, M. A., **Avot de Rabbí Natán**, (Biblioteca midrásica 5). Valência: Verbo Divino, 1987.

NOLLAND, John, **The Gospel of Matthew**, (The New International Greek Testament commentary). Michigan-Cambridge: Eerdmans-Grand Rapids, 2005.

SCHIFFMAN, L. H., **The Halakhah at Qumran**. Leyde: Brill, 1975, p. 126 e 132.

SCHWAB, Moïse, **Le Talmud de Jérusalem**. Paris: G.P.Maisonneuve, 1932-1933, 11 vol.

STEINSALTZ, A., **Le Talmud Steinsaltz. Guide et lexiques**. Jérusalem, 1994, p. 191.

SMILEVITCH, E., **Leçons des Pères du monde. Pirqué Avot et Avot de Rabbi Nathan**, versão A et B. Lagrasse : Verdier, 1983.

SCHECHTER, S. (Ed.), **Aboth de Rabbi Nathan**. Vienne-Francfort: Kauffmann, 1887.

STRACK ; STEMBERGER, **Introduction au Talmud et au Midrash**. Paris : Cerf, 1986.

SCHIFFMAN, L. H., (“**Jewish Law in the Gospels and the Dead Sea Scrolls : ההלכה היהודית במגילות מדבר יהודה ובמספרי הבשורה שבברית החדשה**”), *Meghillot 4*, Jerusalém : The Bialik Institute, 2006.

RAHLFS, A; HANHART, R. **Septuaginta**, 2006, p. 495.

RIBEIRO, D. L., **La double controverse sur le Shabbat selon Matthieu 12: Etude de l’arrière-fond biblique et tannaïte de Mt 12,1-14**. Lille: ANRT, 2009.

_____. As obras de misericórdia como Imitatio Dei segundo as fontes judaicas e a resposta ético-escatológica de Mateus 25. In: NASCIMENTO, Jarbas Vargas (org.), **Misericórdia e vida acadêmica**. São Paulo: Educ, 2016, p. 61-76.

A COMUNIDADE DE MATEUS E SUA RELAÇÃO COM O JUDAÍSMO FORMATIVO

Donizete SCARDELAI

Doutorado: Universidade de São Paulo. Programa de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica. Estudou no Centro Ecumênico para Estudos Judaicos, Instituto Ratisbonne, Jerusalém: 1990-1994. Professor de Sagrada Escritura: Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) e Unisal (Campus PIO XI – São Paulo).

Resumo

O propósito deste artigo não é o estudo bíblico-exegético do Evangelho segundo Mateus. Pretende-se destacar as tensões e hostilidades acirradas que marcaram a relação entre dois grupos judaicos que coexistiram na Galileia no final do século I e.c., representados por Mateus e os fariseus. O pano de fundo histórico dessa relação conflituosa está na destruição de Jerusalém, em 70 e.c, ponto nevrálgico para uma análise do ambiente instável dessa relação. A instabilidade política, o caos social e o definhamento das principais instituições judaicas, causados por esse acontecimento, obrigaram os grupos judeus sobreviventes a reavaliarem seus conceitos, símbolos e tradições herdados do antigo Israel. Nesse cenário de tantas incertezas, o grupo farisaico, de maior prestígio popular e principal corrente judaica no fim do Segundo Templo, se fortaleceu sob a liderança dos sábios rabis. Constituídos de judeus, porém bem menos influente, os primeiros seguidores de Jesus na Galileia formaram uma pequena comunidade sugerida no Evangelho segundo Mateus. Essa comunidade, vivendo no mesmo ambiente das sinagogas judaicas lideradas pelos fariseus, começou a se indispor contra os fariseus com os quais entraria em rota de colisão. Este constitui nosso objeto de estudo.

Palavras-chave: Evangelho de Mateus, Fariseus, Judaísmo rabínico, Sinagoga, Igreja.

Abstract

The purpose of this essay is not the biblical-exegetical study of the Gospel according to Matthew. It is intended to highlight the tensions and fierce hostilities that marked the relationship between two Jewish groups that coexisted in Galilee at the end of the 1^o century BC, represented by Matthew and the Pharisees. The historical background of this conflicting relationship is found in the destruction of Jerusalem, in 70 e.c., a crucial point for an analysis of the unstable environment of this relationship. The political instability, social chaos, and the withering of the main Jewish institutions caused by this event forced the surviving Jewish groups to re-evaluate their concepts, symbols and traditions inherited from ancient Israel. In this scenario of so many uncertainties, the Pharisaic group, with the greatest popular prestige and the main Jewish current at the end of the Second Temple, strengthened under the leadership of the wise rabbis. Made up of Jews but far less influential, Jesus' early followers in Galilee formed a small

community suggested in the Gospel according to Matthew. This community, living in the same environment as the Jewish synagogues led by the Pharisees, began to alienate the Pharisees with whom it would be on a collision course. This constitutes our object of study.

Keywords: Gospel of Matthew, Pharisees, Rabbinical Judaism, Synagogue, Church.

Introdução

É comum associar as origens do cristianismo à atividade evangelizadora impulsionada por Paulo, um judeu da diáspora cujo zelo fervoroso pelas tradições judaicas marcou toda sua trajetória. Repentinamente e sem explicação razoável, porém, ele se viu compelido a romper com essas tradições para aderir à nova mensagem do Cristo ressuscitado. A suposta ruptura com o judaísmo, premissa hoje muito contestada no meio acadêmico, emerge apenas nos *Atos dos Apóstolos*, obra escrita no fim do séc. I e.c. O episódio serve de pretexto para fazer Paulo ir a Damasco, numa ação pessoal coordenada junto com autoridades judaicas interessadas em perseguir e prender cristãos (At 9). O problema aqui é a leitura superficial de *Atos* que, a propósito, permite tratamento anacrônico dispensado a Paulo. Este é retratado como fiel escudeiro do Cristo, mas sob a visão de comunidades cristão-gentias, no fim do séc. I ec, que já vivia um processo de separação com o judaísmo. Com efeito, seu personagem parece inclinado a legitimar um estágio complexo de separação entre cristãos e judeus em curso na época. Tomado como judeu radical, Paulo¹ chegara ao destino onde teve uma revelação extraordinária, episódio que induz os leitores de *Atos* a concebê-lo como um judeu convertido. Desde os primórdios, essa narrativa teria servido de pretexto para tratá-lo como um judeu desertor. Parte-se da falsa premissa de que nessa época o que hoje chamamos 'judaísmo' correspondia a um padrão doutrinal religioso homogêneo, monolítico e que atendia a todos os judeus.

¹ Para um aprofundamento sobre Paulo em relação ao judaísmo, ler a obra de Daniel BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1994; Para uma leitura sociológica sintética sobre essa questão, ver a "Introdução" à **Parte 4** do livro de Richard A. HORSLEY (org.), *Paulo e o império. Religião e poder na sociedade imperial romana*, São Paulo, Paulus, 2004, p. 205-212.

Entre a vida pública de Jesus e as primeiras produções literárias, notadamente os Evangelhos Sinóticos, transcorreu um período de quatro a cinco décadas. Sem dúvida, parece anacrônico converter o 'cristianismo' na bandeira religiosa defendida por Paulo. É dentro desse contexto marcado por grandes mudanças e definições no mundo judaico, dentro e fora da terra de Israel, que iremos tratar a relação da comunidade de Mateus com o judaísmo formativo. Comunidades primitivas seguidoras de Jesus, sejam gentias, impulsionadas por Paulo, seja a pequenina comunidade de Mateus, enraizada na Galiléia judaica, mostram 'cristianismos' insipientes ainda enveredados nas tradições judaicas que buscavam certa autonomia.

O presente artigo terá como foco o caso emblemático da comunidade de Mateus em meio às tensões e hostilidades geradas do encontro com os fariseus, na segunda metade do séc. I e.c. As principais referências acadêmicas para esse breve exame são as obras de Overman (1999) e Saldarini (2000). A tese de fundo por eles defendidas consiste em que a Galileia se tornara epicentro social dos conflitos e hostilidades entre duas visões que estavam se formando sobre o futuro de cada dentro de Israel.

Galileia

A destruição do Segundo Templo pelos romanos, em 70 e.c, obrigou os judeus sobreviventes a reavaliarem seus conceitos, símbolos e tradições herdados do glorioso passado israelita. O trágico acontecimento havia aniquilado grupos judeus influentes e suas instituições: A cúpula sacerdotal e aristocracia saducéia ligados ao templo, sacrifícios, grupos milicianos armados de resistência nacional (sicários e zelotes), além de fanáticos e piedosos de tendências diversas (apocalípticos e essênios). Nesse cenário diverso, o grupo de maior prestígio no meio popular e principal corrente judaica do Segundo Templo era representado pelos fariseus. Socialmente menos influentes e dispersos, porém, os seguidores de Jesus não podem ser subestimados, dentre os quais emergiu a pequenina comunidade de **Mateus**, segmento judeu radicado na Galileia.

Em sua fase rudimentar, a comunidade de Mateus manifesta eloquentes raízes judaicas em sua estrutura identitária. Não era constituída majoritariamente de gentios,

mas de judeus. Ocorre que essa comunidade sofreu um processo histórico-social que a faria cada vez mais marginalizada em relação ao grupo farisaico, ficando inclinada a uma aproximação com a gentilidade dentro do ambiente Galileu.

Estudos de Overman (1999) e Saldarini (2000) sugerem a Alta Galiléia como o local mais provável onde se formou a comunidade retratada no evangelho segundo Mateus. São duas as principais razões para isso.² Primeira, Mateus parece inclinado a não deixar Jesus permanecer por muito tempo fora da Galiléia durante seu ministério. Não só Jesus era Galileu, como quase todos os seus discípulos eram nativos da região. Segunda, os fariseus, cujo grupo daria origem ao judaísmo rabínico, ganham a fama de vilões por Mateus. Este, aliás, parte para o ataque dedicando aos fariseus um capítulo inteiro de seu Evangelho: *Mt 23*. Estudos reforçam (como veremos abaixo) que os fariseus buscaram refúgio na Galiléia, onde consolidaram escolas e academias rabínicas, depois que Jerusalém foi destruída.³ Foi nesse ambiente socialmente diversificado que a comunidade mateana iria se encontrar com os líderes fariseus, logo transformados em rivais por causa dos desacordos sobre o antigo Israel de que ambas se sentiam herdeiros. Há evidências na literatura da época que imortalizaram as hostilidades entre esses grupos judaicos, algumas das quais serão tratadas abaixo.

Crise de identidade: processo de liderança e exclusão

Pesquisas acadêmicas apontam que o Evangelho de Mateus é peça chave para se compreender o ambiente judaico multifacetado dentro do qual está situada a comunidade retratada em Mateus. Reascende-se o debate sobre as tensões envolvendo duas comunidades judaicas rivais: **Mateus** e a corrente majoritária **rabínico-farisaica** que estava se organizando. É um tempo especialmente crucial para a reconstrução do povo judeu em Israel, num contexto social dinâmico, plural e diversificado. No evangelho segundo Mateus, escribas e fariseus exercem

² Ver J. A. OVERMAN, *Igreja e comunidade em crise*, esp. as páginas 26-29.

³ Após Yabneh, muitas escolas rabínicas se estabeleceram em cidades e aldeias da Galileia: *Séforis*, *Tiberíades*, *Meiron*, *Kegar Mandi*, *Kefar Sisi*, *Ariah* e outras. Mas, muitas vilas e locais citados não são conhecidos. Ver Shaye J.D. COHEN, "The Place of the Rabbi in Jewish Society", In Lee I. LEVINE (org.), *The Galilee in the Late Antiquity*, The Jewish Theological Seminary of America, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 160.

protagonismo negativo, fortemente criticados por assumirem papéis de líderes na condução do judaísmo rabínico após o vazio deixado com a perda do Templo. No Evangelho subjazem pistas que lançam luz sobre impactos de ordem política e social gerados pelo recente acontecimento que abalou a nação judaica. O Evangelho dá margem para uma leitura sociológica mais acurada envolvendo questões comuns à agenda judaica da época, partilhadas por pequeninas comunidades que orbitavam na orla dos judaísmos desse período.

Na agenda emerge o problema da organização da comunidade e sua liderança, conforme sugerem *Mt 16* e *Mt 18*, nos assim chamados discursos sobre a 'igreja'. Não há razão para ler 'igreja', nesse contexto, sob a estrutura religiosa institucional que viria a se firmar após o séc. II e.c, pois não se deve atribuir ao evangelho um organismo religioso independente e rigoroso chamado cristianismo (cf. Saldarini, p. 26-36). Fazendo um contraponto com os fariseus, a comunidade mateana destaca a figura de Simão, em *Mt 16*. Seu nome é alterado para Pedro que remete a "Pedra", "Rocha", metáfora consignada a reafirmar o exercício de liderança, retórica que legitima a sua comunidade 'igreja', *ekklesia*. Já em *Mt 18*, o discurso é moldado para enfatizar a conduta da igreja formada como tecido humano mais complexo. Por conseguinte, o texto em *Mt 18,15-17*⁴ reflete o ambiente social tardio, posterior a Jesus, quando a 'igreja' já começava a enfrentar dificuldades no mundo gentio, e os problemas domésticos da comunidade começavam a afetar o convívio entre seus membros. Muitos se viam incomodados frente aos rumos que a comunidade estava assumindo para se ajustar às condições da época. A palavra **igreja**, por sinal, não faz parte do vocabulário comum aos outros evangelhos para se referir à **Igreja**, tomada como local de culto e ritos.⁵

Mateus 18 trata questões referentes às crises e problemas sobre a divisão da comunidade, especialmente voltados para 'disciplina' e 'expulsão'. Os procedimentos

⁴ Para um estudo mais pormenorizado sobre essa problemática, ver J.A. OVERMAN, "Disciplina e ordem na Igreja – 18,1-35", In: *Igreja e Comunidade em Crise: O Evangelho segundo Mateus*, Paulus, 1999, p. 287-301.

⁵ A palavra *ekklesia* chegou a Paulo através da tradução grega da *Septuaginta*. E ele a emprega em seu sentido primário oriundo da fala grega, conforme conhecido no Império Romano, que significa "assembleia de cidadãos da *polis* grega". Sendo um termo político no ambiente de fala grega, *ekklesia* também comporta significado religioso proveniente do hebraico *Qahal* ('assembléia'). Incurrer-se-ia em anacronismo, portanto, traduzir *ekklesia* por "Igreja", como local institucionalizado para o culto. Cf. R.HORSLEY (org.), *Paulo e o Império*, p. 207s.

adotados por Mateus faziam parte do contexto disciplinar interno, mas pode ser encontrado em grupos sectários judaicos no século I e.c, como em *Qumran* e sugeridos também por Flávio Josefo.⁶ Mateus, na contramão do judaísmo rabínico insipiente, sente-se provocado a dar respostas em meio às dificuldades reais estressantes que o desafiam para sobreviver num ambiente social hostil. A terminologia de Mateus é semelhante à de outros grupos da época, e sua finalidade consistia em dar autonomia ao grupo. Mateus usa “ligar” e “desligar”: *“tudo quanto ligardes na terra será ligado no céu, e tudo quanto desligares na terra será desligado no céu”* (Mt 18,18; Cf. Is 22,22). Esses termos trazem ecos da atmosfera social e religiosa do ‘judaísmo’ em formação. Exemplo maior pode ser constatado nos escritos de Josefo, que empregou termos iguais ou equivalentes (OVERMAN, 1999, p. 109).

Os fariseus, predecessores dos sábios rabis, lançaram mão de um eficiente instrumento na liturgia diária com a finalidade de promover o afastamento de outros judeus, hereges ou dissidentes, de *suas sinagogas*. Cabe aqui, uma breve incursão no ambiente formativo relativo à sinagoga. À luz da arqueologia, não existem evidências satisfatórias que associam a sinagoga à ‘casa’, ou construção com estrutura física definida, antes da destruição do Segundo Templo. Somente depois desse período é que sinagoga assumirá status de local de reunião para as comunidades judaicas, sob a liderança farisaico-rabínica.⁷

Um excerto no Talmude Babilônico (*TB Ber 28a*) atesta que na reformulação das “Dezoito Bênçãos” (*Shemone Ezeré*), Rabi Shmuel ha-Katan (Simeon Hapakuli) acrescentara um parágrafo litúrgico controverso, mais conhecido como ***Birkat ha-Minim***. Na reformulação litúrgica feita no período de Yabneh, chama atenção o fragmento referente à Décima Segunda Benção, dirigida contra os sectários ou heréticos judeus da época: *Que não haja esperança para os apóstatas, a menos que eles retornem à Torah, e que os nazareus e os minim pereçam num instante. Sejam*

⁶ F. JOSEFO, *Antiguidades Judaicas* XVIII,11-25; *Guerras* II,118-166; Cf. VV.AA, *Flavio Josefo. Uma testemunha do tempo dos apóstolos*, São Paulo, Paulinas, 1986, p. 44-46.

⁷ Para mais detalhes sobre o contexto social da sinagoga nos Evangelhos, ver Howard Clark KEE, “Early Christianity in the Galilee: Reassessing the Evidence from the Gospels”, In: Lee I, LEVINE (Eds.), *The Galilee in Late Antiquity*, The Jewish Theological Seminary of America, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 3-22, esp. p. 10-11.

*apagados do livro da vida e não sejam inscritos entre os justos*⁸. O texto também afirma que “*Shmuel ha-Katan colocou em ordem as Dezoito Bênçãos na presença de Rabban Gamaliel, em Yabneh. E Rabban Gamaliel disse aos Sábios. Existe alguém capaz de formular o Birkat ha-Minim?*”. O alcance do termo *minim* continua objeto de muito debate. Porém, parece não haver dúvidas de que entre os principais alvos, estivesse o grupo de judeus seguidores de Jesus, originalmente identificados pelo epíteto ‘Nazarenos’ (*Notzrim*), ou, se quisermos usar termo um tanto anacrônico para a época, mas muito comum entre historiadores, os ‘Judeu-Cristãos’. Não seria exagero associar esses ‘Nazarenos’ à pequena comunidade de Mateus na Galileia. Sabe-se, porém, que mesmo entre os ‘cristãos’ originários também não havia um Cristianismo uniforme. Gedaliah ALON, por exemplo, distingue quatro segmentos de ‘Judeu-Cristãos’ na época: Ebionitas A, Ebionitas B, Nazarenos e Gnósticos-sincretistas.⁹

Esse contexto hostil, por parte de Mateus, se reflete em *Mt 23*, onde as “*sete maldições*” buscam alvejar os fariseus: *Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas [...]*. Um toque distinto no discurso, porém, chama atenção, sugerindo que Mateus acatava tanto a competência quanto a autoridade portadas pelos fariseus para interpretar Moisés: *Os escribas e fariseus estão sentados na cátedra de Moisés. Portanto, fazei e observai tudo quanto vos disserem, mas não imiteis as suas ações (23,2-3)*.

Radicada na Alta Galiléia ou Baixa Síria, a comunidade mateana é a prova contundente de que os primeiros seguidores de Jesus na região mostravam-se assíduos nas práticas judaicas e na observação das tradições de Israel, não obstante formassem um grupo socialmente inexpressivo e fragilizado pela pouca adesão de outros judeus. O próprio escritor de Mateus tenta convencer os judeus sobre as credenciais de Jesus. Ao compor sua genealogia, por exemplo, faz questão de ressaltar logo no começo que *Jesus é filho de Abraão, e filho de Davi*, ou seja, um verdadeiro israelita. E tudo indica que a missão de que a comunidade se sente

⁸ Gedaliah ALON, “Jewish Christians: the Parting of the Ways”, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age*, Jerusalem, The Magnes Press, 1980, vol.I, p. 288ss; Para outras ponderações sobre a falta de evidências que garantam a identificação de “*minim*” com os cristãos, ver o artigo de Reuven KIMELMAN, “Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity”, *Jewish and Christian Self-Definition*, Edited by E.E. SANDERS et.al, Vol.2, Philadelphia, Fortress Press, 1981, p. 226-244.

⁹ Ver as características de cada segmento em G. ALON, op.cit, p. 294ss.

portadora encontra-se na sua inconfundível relação com o povo judeu, legitimada na boca de Jesus: *Dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas, desgarradas, de Israel* (Mt 10,6). Essa ordem de Jesus sugere que Mateus pretende reforçar que a missão dos discípulos precisa começar pela Galileia, área geográfica e terra integrante de Israel, não obstante rejeitada por outros judeus (OVERMAN, 1999, p. 168).

De Jerusalém à Galileia.

Naturalmente, a destruição do Templo privou os judeus de toda organização sacrificial que existia, deixando obsoletas as funções exercidas pelos sacerdotes e levitas. Coube aos sábios rabis, as novas lideranças provenientes da corrente farisaica, tomar a dianteira no processo que daria curso à reconstrução religioso-espiritual e social judaica após o Segundo Templo. A reconstrução desse período, liderada pelos sábios *tannaitas* da era da *Mishnah* (séc. I-II e.c), se confunde com o sábio Yohanan ben Zakai. Seu papel pioneiro nesse processo foi transmitido por meio de uma narrativa talmúdica de fundo lendário (***TB Gittin* 56b**). Diz que durante o cerco do exército romano a Jerusalém o futuro imperador romano Vespasiano teria tratado Ben Zakai com benevolência. Vespasiano, suposto amigo de Ben Zakai, teria lhe concedido garantias para se refugiar num povoado chamado Yabneh, onde teria fundado a primeira escola rabínica dedicada ao estudo da Torah, por volta de 80-90 e.c. O relato talmúdico, no entanto, sugere legitimar a transferência da liderança religiosa sacerdotal de Jerusalém para o novo núcleo de lideranças que estava se organizando não muito longe dali, em Yabneh, logo depois que o Templo foi arrasado. Segundo o relato do Talmude, Zakai teria implorado ao futuro imperador romano, Vespasiano, para poupar Yabneh da destruição, dirigindo-lhe apenas um pedido: *Dê-me Yabneh e seus sábios*.¹⁰ Lenda ou não, o fato é que poupada da destruição, Yabneh viria a se tornar referência da primeira academia rabínica em Israel.

Estudos sociológicos e arqueológicos fornecem provas abundantes sobre as ondas migratórias de judeus na Galiléia pós Jerusalém ser reduzida a ruínas.¹¹ Nesse

¹⁰ Ver Donizete SCARDELAI, *Da religião bíblica ao judaísmo rabínico*, Paulus, 2008, p. 145-6.

¹¹ Ver Lee I. LEVINE, "The Sages and the Synagogue in Late Antiquity: The Evidence of the Galilee", In: In: Lee I, LEVINE (Eds.), *The Galilee in Late Antiquity*, The Jewish Theological Seminary of America, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 3-22, esp. p. 201-222.

contexto, lideranças farisaicas teriam se refugiado em aldeias da Galiléia, locais onde tentavam reconstruir suas próprias tradições sobre a pertença a Israel. Graças à estrutura social, litúrgico-religiosa já estabelecida, plenamente revigorada no ambiente sinagoga, bem como sua ambientação posterior ao contexto das academias para o estudo das Escrituras, os sábios rabis mantiveram o judaísmo em curso enquanto reagiam às crises que emergiam à sua volta. E, de fato, pesquisas arqueológicas na Galiléia, principalmente em *Beit Shearim* e Tiberíades, revelam quão influentes estes centros se tornaram para a erudição rabínica, testemunhando extraordinária efervescência cultural que o judaísmo gozava sob os sábios *tannaim*, no período da *mishná*.

Dissensões e intrigas: sinagoga e igreja.

O fato, por exemplo, de Mateus usar um termo grego corrente na época para suas assembleias, *ekklésia* (Mt 16,18 e 18,18-19), não significa que seus membros deixaram de ser judeus ou que pretendiam se separar de Israel. *Ekklésia* (“igreja”) pretende designar o grupo menor de Mateus, contrastando-o com seus adversários imediatos que formavam a comunidade judaica maior: os fariseus. Tanto *ekklésia* quanto *synagogé* são termos gregos usados para traduzir assembleia (do hebraico bíblico *Qahal* – Dt 31,30) os quais, a rigor, não devem ser empregados para contrastar igreja cristã e sinagoga judaica. Ou seja, *ekklésia* ainda não designa o sentido técnico da “Igreja” institucionalizada contra outro suposto termo técnico judaico de sinagoga. É preciso, antes, verificar as implicações das reivindicações feitas por Mateus contra seus adversários diretos. Se de um lado, a “assembleia” (*sinagoga*) dos fariseus os identificava como comunidade eleita de Israel, também a “assembleia” (*ekklésia*) mateana, sendo orientada pelos ensinamentos de Jesus, formava uma comunidade de Israel. Saldarini (2000, p. 194) propõe, então, que “o uso de *ekklésia* em Mateus deve ser determinado a partir do contexto literário e social imediato e não pelo uso em outra literatura cristã”. Do ponto de vista sociológico, “a comunidade mateana compõe uma frágil minoria que ainda se considera judaica, sendo assim identificada por outros

da comunidade judaica”.¹² Ou seja, no ambiente comunitário judaico do século I e.c., o desenvolvimento da *ekklésia* mateana não deve ser avaliada como termo técnico para justificar a existência de comunidades gentias institucionalizadas fora da terra de Israel conforme viria a ocorrer mais tarde.

Lançando um olhar mais amplo sobre o material de Mateus, a experiência da comunidade que ele represente constitui testemunha viva da literatura judaica de protesto no período imediatamente após a destruição do Segundo Templo. Nas exposições de Mateus são empregadas diversas fontes judaicas com a finalidade de reforçar uma base consistente, dando-lhe legitimidade como grupo herdeiro das tradições de Israel. É o que podemos constatar especialmente em *Mt 5,17*. Coloca-se na boca de Jesus o mesmo princípio que rege, implicitamente, a autoridade rabínica sobre a Tora: *Eu não vim abolir a Torah*.

O evangelho, escrito por volta de 85/90 e.c., manifesta preocupação particular com o futuro e sobrevivência de seu grupo num tempo de incertezas causadas pela destruição de Jerusalém. Questionamentos sobre qual seria o futuro da nação estavam na ordem do dia. Acrescenta-se a esse quadro social complexo e intrincado a emergência das novas lideranças e dirigentes judeus, os fariseus-rabis. Desde a época de Esdras, os *soferim* (escribas) já eram vistos como relevantes componentes na formação de lideranças locais com a função de educadores do povo nas cidades e pequenas aldeias (*Esd 2,1* e *Ne 7,6*). Constituíam irmandades leigas treinadas na arte da escrita e no exercício da leitura pública semanal da Torah e na liturgia do *Shabbat*. Suas atividades faziam evoluir os estudos das Escrituras em direção à interpretação da Torah, até se firmar como cultura da interpretação. Mais tarde, os *soferim* foram sucedidos pelos *zugot* (pares) e pelos *fariseus*, atingindo o ápice com as gerações de sábios *tanaim* e *amoraim*, estes já no período do cristianismo.

Sendo comunidade originária no seio do judaísmo no final do Segundo Templo, não se deve ignorar um importante pressuposto da relação de Mateus com a tradição de Israel, segundo o qual “os limites entre o Judaísmo e o Cristianismo emergente [ainda] não estavam firmemente estabelecidos no fim do séc. I, em especial no

¹² Anthony SALDARINI, “The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict in Galilee”, In: Lee I, LEVINE (Eds.), *The Galilee in Late Antiquity*, The Jewish Theological Seminary of America, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 23.

ambiente de Mateus” (SALDARINI, 2000, p. 271). Sendo, a propósito, um grupo diretamente afetado pelas transformações no interior dos ‘judaísmos’, na Terra de Israel, após a destruição do Templo, Mateus se vê obrigado a travar um indigesto debate com o principal grupo oponente de seu tempo. Mas, a época em que Mateus redige os discursos está separada em, aproximadamente, cinquenta anos em relação ao Jesus histórico, o que implica reconhecer que os maiores rivais de Mateus (os fariseus) foram deslocados da época de Jesus a fim de responder aos desafios da comunidade judaica nos tempos da comunidade mateana. Era preciso repensar o destino e a sobrevivência de seu grupo e, com isso, o destino do povo eleito de Israel com o qual seu grupo se identificava.

Como recuperar o alcance original do confronto entre Mateus e os fariseus? Uma leitura superficial do evangelho revela conflitos mal resolvidos, pois não tiveram continuidade nem no seio do cristianismo. Parte desses conflitos locais, quando interpretados fora do contexto original de Mateus, tende a acirrar ainda mais as polêmicas mediante discursos apologéticos e tendenciosos, fazendo o cristianismo e o judaísmo religiões independentes e rivais ainda no séc. I e.c. Verifica-se que na medida em que o cristianismo evoluía como religião do Império (séc. II-IV e.c), alienando Jesus da história do povo judeu, o cristianismo também inviabilizava sua volta ao berço da experiência socioreligiosa original, isto é, a ‘sinagoga’ judaica dos tempos de Jesus. No século IV, cristianismo e judaísmo tornavam-se religiões rivais. O evangelho de Mateus, considerado o mais judeu de todos os escritos do Novo Testamento, seria então convertido no discurso apologético de um Jesus enfurecido contra os judeus, inicialmente representados pelos fariseus da época de Mateus. Extraído do seu contexto judaico local, imediato, marcado por tensões teológicas oriundas da interpretação da Escritura, o Evangelho passaria a ganhar estranho ranço antijudaico, podendo se converter em perigoso veneno antisemita. Mas não por culpa de Mateus! O que era para ser um debate teológico localizado, construído por Mateus para rebater os fariseus de seu tempo, adquiriu ares antijudaicos, acalorados e agressivos (*Mt 23*). Isso se deve, em grande parte, aos intérpretes de Mateus que tendiam a ignorar o calor imediato dos debates originais ocorridos num ambiente de rivalidade entre grupos judaicos dissidentes.

Ao travar embate com os fariseus, a comunidade de Mateus tenta marcar seu 'território' na luta para se manter viva à luz das tradições de Israel, após o Segundo Templo (70 dC). A comunidade, mesmo enredada no judaísmo, tornava-se independente de outras forças sectárias judaicas que se formavam nesse período. Ao se posicionar como **verdadeiro Israel**, a comunidade entra em choque com os judeus fariseus. O Evangelho passa a convicção de que sua fidelidade às tradições de Israel é integral, subordinada a Moisés, à Torah (Mt 5,17-20). A comunidade sentia-se determinada a cumprir todos os preceitos da Torah, não obstante assumisse divergências com outros grupos judeus quanto à sua interpretação. O que mais importa é o cumprimento da Torah, amparado e determinado pela interpretação que lhe dá legitimidade. Conforme pondera Overman (1999, p.95), "Como no judaísmo formativo, a comunidade de Mateus estava desenvolvendo um meio pelo qual a Lei tinha de ser interpretada e aplicada [...] Um verdadeiro entendimento da Lei envolve agir segundo a Lei".

Inserido, portanto, num universo social judaico plural e diversificado, Mateus deve ser visto como um grupo judeu dissidente menor, com tendência a se afastar do eixo gravitacional mais influente na época: os fariseus. Mostrando-se preocupado com a sobrevivência ameaçada da comunidade, Mateus se vê compelido a recorrer às tradições judaicas para se autoafirmar frente aos fariseus, seus adversários.

Da retórica às divergências teológicas.

Assim como o judaísmo-formativo, desenvolvido sob a liderança rabínica, também a comunidade mateana sentia-se compelida a buscar a própria autonomia num ambiente de conflito e hostilidade. A independência implicava um custo social alto, carregado de tensão. Distanciar-se do grupo dominante, os fariseus, equivale a ter que desenvolver regras, valores e normas de conduta próprias para garantir a unidade interna dos membros que compunham a *ekklesia*. Mas, esse processo teve efeito contrário e acabou isolando ainda mais a pequenina comunidade de outros círculos judeus na Galileia. Esse isolamento acabou selando o seu destino e decretando seu desaparecimento inevitável algumas décadas mais tarde.

Uma leitura sobre o ambiente de Mateus exige, a propósito, avaliar a produção intelectual e teológica do evangelho como um todo. Dois aspectos merecem destaque:

Primeiro, acredita-se que a história de Jesus, descrita no evangelho, está construída sobre certa tendência apologética que aponta o cumprimento das Escrituras hebraicas. Nela, há um claro esforço em descrever Jesus como o “**Novo Moisés**” que cumpre todas as promessas de Deus feitas a Israel (*Mt* 1 e 5-7). Mateus parece preocupado com sua comunidade, e se coloca como vítima da má compreensão por parte dos fariseus em relação à sua recente história de Jesus. Sem dúvida, o diálogo hostil e pouco amistoso que Mateus parece assumir em relação aos fariseus é marcado por profundas divergências teológicas entre duas comunidades judaicas. Igual a dois irmãos em conflito permanente, essa história é recorrente nas tradições bíblicas: *Caim e Abel* (*Gn* 4), *Esaú e Jacó* (*Gn* 25,19ss), *Judá e José* (*Gn* 37). O ponto alto dessas discórdias intrigantes, antes de serem transformadas em controversas antijudaicas generalizadas, se encontra no âmbito da interpretação das Escrituras. Enquanto Mateus passa a convicção de que em Jesus a Torah se realiza por completo, condição da sua pertença à história de Israel e às práticas judaicas que a identificam como comunidade, os fariseus haviam definido que toda autoridade da Torah repousava em Moisés.

Entregue por Deus a Moisés no monte Sinai, a Torah reunia duas naturezas divinas sob uma mesma autoridade: *Escrita* e *Oral*. Ninguém poderia interpretá-la dispensando a primazia de Moisés, cuja autoridade suprema lhe foi outorgada por Deus. De fato, Mateus não nega isso, conforme inferido em *Mt* 5: *Não penseis que vim abolir a Torah e os Profetas [...] Até que passem o céu e a terra, não será omitido um só ‘i’, uma só vírgula* (5,17-18). No entanto, ele também sugere ser Jesus mestre e maior autoridade da Torah. Após ratificar Moisés: *Ouvistes que foi dito*, o Evangelho sugere romper com os fariseus ao completar: ***Eu***, *porém, vos digo [...]* (*Mt* 5,28.32ss). Com efeito, a autoridade pessoal de Jesus é o ponto de atrito e discordância com o judaísmo rabínico. Eis o ponto de inflexão entre as duas comunidades.

Um dos eixos temáticos em maior evidencia idealizado por Mateus encontra-se na relação entre Moisés e Jesus. Jesus é o Messias anunciado e prometido a Israel em cuja direção converge toda história de Israel. O Evangelho, no entanto, dialoga com as tradições judaicas da época para construir narrativas sobre Jesus como um

verdadeiro israelita, estabelecendo paralelos sutis com as tradições de Israel. O recurso *midráshico* é um exemplo esclarecedor a esse respeito, conforme os excertos destacados abaixo:

1 - Jesus é filho de Israel, nascido da linhagem real davídica. E ele não é apenas “filho de Davi”, como também “filho de Abraão” (Mt 1,1). Na genealogia procura-se legitimar que todas as profecias das Escrituras se cumpriram.

2 - Assim como Moisés subiu ao Monte Sinai para receber a Torah (Ex 19,3ss), também Jesus *sobe à montanha* para ensinar seus discípulos, tornando-se ele próprio a Torah viva. Essa fusão entre Jesus e a Torah é, obviamente, rejeitada pelos mestres fariseus. Para Mateus, por sua vez, é o que dá autoridade a Jesus para interpretar Moisés sob as *Bem-Aventuranças* (Mt 5,1-12). Vale ressaltar, no entanto, que Mateus, faz questão de esclarecer que Jesus não veio abolir a Torah.

3 - Nascimento do libertador: Moisés (Ex 1) e Jesus (Mt 1,18ss). Essa narrativa traça um paralelo entre ambas as crianças recém nascidas: Moisés fora perseguido pelo Faraó quando este foi informado que um libertador iria em breve libertar os hebreus (Ex 1,22); Para Mateus, Jesus também teve sua vida ameaçada, desta feita pelo cruel rei Herodes. Este, ao ordenar a morte de todas as crianças em Belém (Mt 2,16-18), obrigou os pais do menino a se refugiarem no Egito para salvá-lo (Ex 2,15 = Mt 2,13ss).

Segundo, existe uma coerência tão marcante quanto singular no modo do escriba Mateus expor a base da fé judaica, ao interpretar as Escrituras. É notável, por exemplo, a estrutura ou método exegético adotado na elaboração de Mt 5,17-18. Os “Cinco Discursos” proferidos por Jesus, exclusivos de Mateus, são a clara evidencia de buscar harmonizar seus ensinamentos a Moisés, aos cinco livros da Torah.¹³ Chamado de *Discurso da Montanha* (Mt 5-7) pelas edições bíblicas cristãs, é plausível associá-lo a uma exposição homilética sobre versos extraídos da Torah que, acrescidos de comentários, muito se aproxima da exposição *Derashá* (FLUSSER, 1988, p. 494).¹⁴ Os mestres já estavam habituados com esse tipo de trabalho

¹³ São assim delineados: “Sermão na Montanha” (Mt 5-7); “Discurso missionário” (Mt 10); “Discurso em parábolas” (Mt 13); “Discurso sobre a igreja” (Mt 18); “Discurso do Reino” (Mt 23-25).

¹⁴ Essa sugestão de David FLUSSER é, a propósito, muito interessante por revelar um costume judaico muito em voga na tradição judaica de estudar as Escrituras. “A rabbinic parallel to the Sermon on the Mount”. In: *Judaism and the origin of Christianity*. (1988,p. 494).

exegético da Escritura, especialmente durante as assembleias nas sinagogas. *Mt 5,17* inicia expondo o alicerce sobre o qual repousará o restante de seu discurso. Reconhece-se, pois, a principal premissa da qual dependem todas as outras: *Jesus não veio revogar a Torah, nem os Profetas*. Em seguida, sublinha que *violar um só desses preceitos e ensinar os outros a fazerem o mesmo* implica em *ser chamado menor*. Esse ensinamento é soberano e nada que lhe seja acrescido poderá suprimi-lo da concepção rabínico-judaica. Flusser sugere a existência de um substrato fundamental, remanescente da tradição judaica e que a comunidade de Mateus fez questão de manter vivo. Esse substrato consiste em que transgredir um único preceito, seja o mais leve, implica em induzir à transgressão de outro maior (Flusser, 1988, p. 495).

Terceiro, reforçando o que já se afirmou no início, Mateus traz ecos de um período de dissensões entre segmentos judaicos locais que estavam se disseminando. Mas, divergências ou rivalidades entre grupos sociais não surgem da noite para o dia. Essa é uma tendência já presente entre os judeus desde o final do Segundo Templo, situação que tendia a se agravar ainda mais, como de fato ocorreu, após a destruição de Jerusalém (70 e.c). Fazia parte dessas narrativas o tom agressivo e hostil com que um grupo se dirigia contra outro. A comunidade judaica de *Qumran*, por exemplo, cujas origens remontam à época anterior à destruição de Jerusalém, testemunha a realidade hostil que cercava certos grupos judaicos na época. O contexto vital dessa rivalidade pode ser iluminado pelos *Manuscritos do Mar Morto*. Sob esse pano de fundo, a comunidade de Mateus cunhou um termo que, sendo sinônimo de sinagoga, em grego, fora usado para identificar o ambiente em que seu grupo se reúne, sem negar o contexto original da assembleia judaica, a *Qahal*. *Ekklesia*, termo grego correspondente a *synagogué* (*Mt 16,18 e 18,17*), reflete as tensões internas presentes nos judaísmos da época. Mateus não abre mão do direito de salvaguardar o lugar ocupado pela sua comunidade como “novo Israel”. Sua retórica parece comum a outros segmentos judeus que também buscavam justificar sua pertença a Israel. Os documentos de *Qumran*, por exemplo, testemunham uma comunidade judaica muito ativa até seu desaparecimento na guerra judaica de 66-73 d.C.

Conclusão

O Evangelho segundo Mateus oferece componentes sociais e religiosos latentes dentro do largo horizonte em que se deu a formação e o colapso dos grupos judaicos no fim do Segundo Templo. Traz em seu bojo a história de um grupo judeu minoritário, uma frágil comunidade cujo desaparecimento foi definitivamente selado poucas décadas após o desastre que arrasou a nação judaica, em 70 e.c. Seu colapso final ocorreu, provavelmente, como consequência inevitável da guerra de *Bar Kokhbá* (135 e.c.) perante a qual o grupo, por não partilhar da mesma causa messiânica protagonizada por *Kokhbá*, e enfraquecida pela falta de uma estrutura social que a fizesse resistir, acabou sendo vítima de suas próprias convicções e fadada ao desaparecimento. No contexto social, a comunidade de Mateus é fruto de ambiguidades e crises que marcaram o ambiente sectário judaico desde o final do Segundo Templo. As tensões surgidas com a destruição do Templo levaram a comunidade a entrar em conflito direto com o principal grupo remanescente judeu, os fariseus, seus adversários imediatos.

O evangelho sugere um quadro social diverso e dinâmico condizente com os 'judaísmos', marcado por fortes hostilidades e acusações contra os fariseus. Esse tipo de comportamento hostil é próprio de ambientes sociais instáveis, caracterizados por súbitas alterações na ordem institucional vigente. A causa iminente dessa instabilidade foi, sem dúvida, a destruição do Templo pelos romanos. Após esse tempo, emergiram dissidências entre grupos rivais, evidenciadas em forma de hostilidades e ressentimentos. Assim, as hostilidades dos judeus mateanos contra os fariseus sinalizam o estágio inicial de uma crise que se desenrolou entre dois grupos judeus rivais. Em tempos tardios, quando tais ressentimentos locais passaram a ser lidos fora do contexto imediato, as hostilidades de Mateus contra os fariseus foram transformadas num confronto mais agressivo e, mais tarde, usados para contrastar o cristianismo e o judaísmo de forma mais abrangente. Nem o próprio Paulo parece ter escapado de interpretações descontextualizadas. Ao ser assumido como uma espécie de arauto do 'antijudaísmo', a narrativa do judeu 'convertido' Paulo (*At 9*) contribuiu para construir a apologia do Cristianismo *versus* povo judeu.

Mateus e os fariseus testemunham um ambiente judaico comum partilhado por grupos locais que estavam buscando a própria identidade. Desse encontro nasceram

profundos desacordos teológicos, que tendiam a se tornar uma bandeira no processo que levaria à separação entre cristianismo e judaísmo em tempos tardios. Em sua base sócio teológica, o comportamento da comunidade de Mateus só é compreensível se circunscrito ao ambiente judaico de seu tempo. Sua posição “anti-farisaica”, não obstante tenha contribuído para envenenar as relações com os judeus séculos afora, servindo até de lamentável combustível para o antissemitismo e a *Shoah*, requer ponderação, pois não expressa a atitude dos primeiros cristãos em relação ao povo judeu. Em tempos mais recentes, o Concílio Vaticano II chegou a eliminar do missal romano a invocação ‘pérfidos judeus’ na qual a liturgia da sexta-feira santa pedia a conversão dos judeus,¹⁵ Essa discussão, porém, merece ser tratada em outro momento.

Referências

FLUSSER, David. A Rabbinic Parallel of the Sermon on the Moun. In: **Judaism and the Origins of Christianity**. Jerusalém: Magnes Press, 1988. p. 494-508 (essa obra já se encontra traduzida. Publicada em português pela editora Imago, com o título *Judaísmo e as origens do Cristianismo*).

LEVINE, Lee I (editor). **The Galilee in Late Antiquity**. The Jewish Theological Seminary of America, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

OVERMAN, J. Andrew. **Igreja e Comunidade em Crise: O Evangelho Segundo Mateus**, Paulinas, 1999.

_____. **O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo: O mundo social da comunidade de Mateus**, Loyola, 1997.

SALDARINI, Anthony J. **A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus**, Paulinas, 2000.

SCARDELAI, Donizete. **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico**. As origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu, Paulus, 2008.

¹⁵Não vem ao caso debater aqui os detalhes semânticos que cercam o termo latim ‘pérfido’, nem comentar os diversos significados decorrentes das reformulações litúrgicas até sua suspensão pelo Concílio. Quero apenas registrar e destacar a renovada postura da Igreja em relação ao povo judeu, mudanças que acompanham os novos ventos que sopram do Concílio Vaticano II, sobretudo no documento *Nostra Aetate*. Sobre a urgência de uma renovada compreensão do povo judeu pelos cristãos, ver o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*, Paulinas, 2002.

A QUESTÃO DA CIRCUNCISÃO NO PROCESSO DE EVANGELIZAÇÃO NA COMUNIDADE DA GALÁCIA

Manoel Ferreira de MIRANDA NETO

Mestre em Teologia pela Faculdade Nossa Senhora da Assunção – SP. Religioso da Congregação Nossa Senhora de Sion. Diretor Administrativo dos Colégios São José dos Padres de Sion- SP, Sion – Arujá e do Centro Cristão de Estudos Judaicos – SP.

Resumo

A circuncisão é umas das *mitzvot* (regras) mais observadas no judaísmo; até as famílias que não são praticantes seguem à risca o preceito. A Lei de Moisés é bastante clara e incisiva em relação ao dever religioso da circuncisão. Se um judeu se exime dessa responsabilidade, ele atrai a punição de Deus (Gn 17,9-14). No início do cristianismo, surgiu uma grande polêmica em torno da circuncisão. Alguns cristãos de origem judaica defendem a ideia de que todos os cristãos oriundos do paganismo deveriam se circuncidar e cumprir a lei de Moises. Colocando-se contra essa posição, Paulo, grande missionário cristão, faz uma apologia contra a lei de Moises, sobretudo na carta aos Gálatas, com intuito de revelar a ineficácia da lei diante da fé em Jesus. Paulo, em nome da fé em Cristo, ab-roga toda a lei.

Palavras-chave: Circuncisão, Incircuncisão, Judeu-cristãos, Gentilidade, Gálatas.

Abstract

The circumcision is one of the most observed mitzvot (rules) in the judaism; even among families that are not strict practitioners. The Mose's Law is very clear and incisive towards the religious duties of circumcision. If a Jewish exempts from this responsibility, he attracts God's punishment (Gn 17,9-14). At the beginning of the Christianity, a great controversy arises around the circumcision. Some christians defend the idea that all christians from paganism, must be circumscribed and obey the Mose's law. Opposing to this idea, Paul, the great christian missionary, makes apology against Mose's law, specially in the letter to the Galatians in order to reveal the inefficiency of the law before the Faith in Christ. Does Paul, in name of this Faith in Christ, abrogate the Jewish law in general way?

Key-words: Circumcision, Incircumcision, Jewish-Christian, Gentility, Galatians

Introdução

Na tradição judaica, o nascimento de um menino é cercado de rituais bem peculiares. O principal, entre eles, é o ritual da circuncisão, realizado oito dias, após o nascimento do varão, momento em que a criança recebe também um nome. A

circuncisão consiste na retirada ritualizada do prepúcio, pele que cobre a ponta do órgão genital do menino. Ela simboliza a aliança que o homem faz com Deus. Por esse ritual, o menino é introduzido na Aliança com Deus e, por consequência, entra na comunidade religiosa, pois, como todos os outros, ele passa a ter uma aliança com Deus, cujo sinal carrega em sua própria carne.

A circuncisão é umas das *mitzvot* (regras) mais observadas no judaísmo; até as famílias que não são praticantes seguem à risca o preceito, e mesmo em momento de perseguição e diáspora ela não fora interrompida. No período de Antíoco Epífane, no ano 167-164 a.C, algumas mães judias com seus próprios filhos foram martirizadas, porque circuncidaram as crianças apesar dessa prática ter sido abolida pelo tirano, que desejava helenizar a cultura judaica. Assim relata o livro dos Macabeus:

Quanto às mulheres que haviam feito circuncidar seus filhos eles, cumprindo o decreto, as executavam com os mesmos filhinhos pendurados a seu pescoço, e ainda com seus familiares e com aqueles que haviam operado a circuncisão. (1 Mc 1,60)

O texto revela que, apesar dos riscos de sofrer o martírio, as famílias continuavam circuncidando seus filhos.

Quanto à valorização da circuncisão, na diáspora, temos o testemunho de Flavio Josefo que narra a conversão de Izate, rei de Adibene, que foi obrigado a se fazer circuncidar, em seu próprio reino, pelo fato de ter abraçado a fé judaica. Isso revela que os judeus de Adibene, mesmo longe de sua pátria, cumpriam, de modo severo, o preceito da circuncisão, fazendo passar por esse ritual até os prosélitos, ainda que se tratasse de um rei (JOSEFO, 2004, p. 837).

A circuncisão como sinal de Aliança

O fundamento desse preceito, rigorosamente observado pelos os judeus em todas as circunstâncias e em todas as épocas, se encontra no livro do Gênesis, onde Deus propõe uma Aliança a Abraão, cujo sinal é a circuncisão. Abraão cai com a face por terra como gesto de aceitação e submissão ao Senhor:

Deus disse a Abraão: 'Quanto a ti, observarás a minha aliança, tu e tua raça depois de ti, de geração em geração. E eis a minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é, a tua raça depois de ti: todos os vossos machos sejam circuncidados. Fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio, e este será o sinal da aliança entre mim e vós. Quando completarem oito dias, todos vossos machos serão circuncidados, de geração em geração... Minha aliança estará marcada em vossa carne como uma aliança perpétua. O incircunciso macho, cuja carne do prepúcio não tiver sido cortada, esta vida será eliminada de sua parentela: ele violou minha aliança'. (Gn 17,9-14)

A citação da Torá, ou seja, da Lei de Moisés, é bastante clara e incisiva com relação ao dever religioso da circuncisão. Se um judeu se exime dessa responsabilidade, ele atrai a punição de Deus. A punição não é branda; ele será eliminado do meio povo. Ele deixa de fazer parte do povo de Deus e nesta condição perde as promessas do povo eleito. A penalidade, nesse caso, é máxima; na Bíblia, ela só é aplicada para certos pecados gravíssimos como, por exemplo, a consumação de fermento na Páscoa ou a violação do dia de Kippur (Lv 23,29-30). Podemos concluir a partir da Torá que o preceito da circuncisão é inviolável.

Os pais de Jesus, enquanto judeus, entendem muito bem a importância dessa Lei, pois, o Evangelho de Lucas relata que no oitavo dia, Jesus foi circuncidado: "Quando se completaram os oito dias para a circuncisão do menino foi lhe dado o nome de Jesus conforme o chamou o anjo antes de ser concebido" (Lc 2,2). O Nome é dado exatamente no momento da circuncisão. A passagem confirma então que Jesus, sob a responsabilidade de seus pais seguiu a lei da circuncisão.

Na comunidade primitiva de Jerusalém, apresentada em Atos 2,42, não há nenhum tipo de questionamento sobre a circuncisão, o que nos leva a compreender que todos os cristãos dessa comunidade eram de origem judaica e viviam de acordo com a Torá, ou seja: eram circuncidados, observavam o Shabat, leis dietéticas e pureza ritual. Nessa etapa da fé cristã, podemos ver o cristianismo apenas como um movimento judaico, não como outra religião independente, portanto, não há motivos para rivalidades nem entre os próprios cristãos, porque todos provinham do judaísmo e nem com a comunidade judaica local porque essa não percebia muita diferença nos judeu-cristãos.

A respeito desse período do cristianismo temos o testemunho de Epiphanius de Salamina que confirma e explica o motivo da boa relação entre cristãos e judeus: “Os cristãos (os nazarenos) vivem segundo a Lei, como se vive entre os judeus. Não há nada a repreender-lhes, do lado dos judeus, exceto que eles decidiram a crer no Cristo” (Panarion, 29, 7, 2). De acordo com o documento, a única diferença, nesse contexto entre judeus e cristãos, é a fé no Cristo, mas essa parece ser tolerada pelos judeus que esperam a chegada do Messias. A fé em Cristo, portanto, não incompatível com a esperança judaica no Messias. Para os judeus, o Messias estava por vir, enquanto que para a comunidade cristã de Jerusalém, ele era o Cristo da cruz.

O Conflito por causa da circuncisão na comunidade cristã de Antioquia

O Primeiro conflito, no início do cristianismo, entre cristãos por causa do preceito da circuncisão se dá, precisamente, na comunidade de Antioquia, onde os pagãos também são convidados a abraçar a fé cristã (At 11,19-20). Esse conflito é narrado por Atos 15; a promessa de uma salvação, sem a circuncisão, feita aos helenos, pelos missionários vindos de Jerusalém à Antioquia, dificulta a convivência entre os membros da comunidade de Jerusalém e os da comunidade de Antioquia. Segundo Atos 15, a razão desta querela é que os cristãos judaizantes de Jerusalém trouxeram a confusão para a comunidade de Antioquia que estava em paz com a sua consciência. Eles sustentavam que para os pagãos a circuncisão era condição necessária para obter a salvação: “Entretanto, haviam descidos alguns da Judéia e começaram a ensinar aos irmãos: ‘Se não vos circuncidardes segundo a norma de Moises, não podereis salvar- vos’” (At 15,1). Esse ensinamento se contrapunha com a liberdade dadas aos helenos de professarem a fé no Cristo, sem passar pela circuncisão.

Diante do tumulto criado por causa desse ensinamento, uma assembleia foi convocada em Jerusalém para decidir a questão. Desta reunião, participaram os representantes das duas comunidades e mais alguns membros. Lucas cita alguns participantes como Pedro, João, Tiago, da comunidade de Jerusalém e Barnabé e Paulo da comunidade de Antioquia. Na decisão, dá-se a entender o seguinte: Os pagãos não são obrigados a se submeterem a circuncisão. Essa decisão foi tomada por Pedro, que se baseia na conversão do oficial pagão Cornélio e de sua família. O

Espírito Santo desceu sobre ele como aconteceu com os apóstolos em Pentecostes. Isto quer dizer, segundo a visão de Pedro, que Deus queria a conversão dos povos pagãos. O Espírito Santo não faz acepção de pessoas; Ele desceu sobre os incircuncisos da mesma forma que desceu sobre os circuncisos. Segundo Atos 15, a assembleia termina com Tiago, tomando a palavra e ratificando a posição de Pedro. Para Tiago não se deve molestar, os que dentre os gentios, se convertem a Deus (At 15,19).

Visto o desfecho da assembleia de Jerusalém referente a circuncisão dos gentios parece que o problema fora resolvido; ou seja, os que não eram de descendência judaica poderiam tranquilamente entrar na comunidade dos fiéis cristãos sem passar pelo rito da circuncisão; essa estaria reservada apenas aos fiéis oriundos do judaísmo como é o caso de Timóteo que era filho de uma judia. Quando ele abraça a fé cristã, Paulo o faz circuncidar, antes de levá-lo consigo para as missões (cf. At 16,1-3).

É essa posição que Paulo vai manter durante todo o seu ministério; para ele cada fiel deve viver sua fé de acordo com a situação na qual ele se encontrava quando Deus o chamou. É desse modo que ele ensina aos Coríntios:

Foi alguém chamado a fé quando circunciso? Não procure dissimular sua circuncisão. Foi alguém incircunciso chamado a fé? Não se faça circuncidar. A circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é. O que vale é a observância dos mandamentos de Deus. Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus. (1Cor 7,18-20)

O próprio Paulo se encaixa nessa categoria, sendo ele um judeu que aderiu a fé em Cristo, se declara circuncidado ao oitavo dia (Fl 3,4-5). Vale a pena ressaltar que Paulo utiliza de seu *status* de circuncidado enquanto proveniente do judaísmo para defender com autoridade as ideias de que os de origem gentílica não precisavam se submeter a circuncisão, eles já o eram de coração, pois, prestam culto a Deus e não confiam na carne (Fl 3,3). A circuncisão passa a tomar, na visão paulina, uma conotação moral que dispensa a carnal.

No entanto, o problema da circuncisão dos gentios não foi resolvido na assembleia de Jerusalém, ao contrário, ele vai acompanhar Paulo ao longo de sua

missão. A abordagem desse tema e a disputa com os judaizantes, presentes em várias cartas paulinas (Rm 4,1ss; Gl 5ss; Fl 3,1-7; Col 2,11), revelam que essa problemática constituiu um verdadeiro desafio para Paulo durante todo seu ministério junto aos gentios.

A intenção desse artigo é exatamente entender o motivo dessa tensão em torno da circuncisão dos gentios e porque Paulo a relativiza para os pagãos que desejam entrar no cristianismo, sendo que esse preceito faz parte da Torá, a lei dada a Moisés, e aceita integralmente também pelos Cristãos. Os novos eleitos teriam autoridade para descumprir a Lei observada e defendida pelo próprio Jesus que afirma que não veio para aboli-la (Mt 5,17)? Como entender essa evolução sugerida por Paulo na evangelização dos pagãos?

O Grande conflito por causa da circuncisão na comunidade Cristã da Galácia

Um escrito, onde Paulo trabalha, exaustivamente, o problema da circuncisão imposta aos pagãos é a Carta aos gálatas. Nessa carta, Paulo confirma a existência de um lugar chamado Galácia, cujos moradores eram chamados gálatas (Gl 1,2; 3,1). A Galácia era uma província romana localizada na parte central do que agora é chamada de Ásia menor, onde fica hoje a Turquia central. No terceiro século a.C., Celtas da Gália na Europa vieram para esta região. O nome Galácia lembra ancestrais dos habitantes da região que vieram da Gália. Eles eram nômades bárbaros e nos anos 278 – 277 invadiram essa região e estabeleceram-se ali até o período de Paulo. Trouxeram suas esposas e seus costumes.

Os gálatas eram vistos pelos gregos como grosseiros, cruéis, impiedosos quando irritados, mas sem perseverança e fáceis de se enganar. O historiador romano Lívio chama-os de raça degenerada e diz que eles se confundem com a própria região, que era árida, desprovida de árvores, incultivável, uma terra ríspida, própria para bárbaros, conforme atesta Murphy-o'Connor, 2000, p. 198-199).

A carta aos gálatas revela que a passagem de Paulo pela Galácia deu-se por acaso; Paulo estava voltando de uma missão e por causa de uma doença foi obrigado a parar na Galácia, onde, foi carinhosamente recebido e tratado pelos gálatas (cf. Gl 4,13). Nessa ocasião, o apóstolo aproveita para lhes pregar o Evangelho e a fé em

Cristo, porém, os isentando da prática da circuncisão. A frase incisiva de Paulo: “Atenção! Eu, Paulo, vos digo: se vos fizerdes circuncidar, Cristo de nada vos servirá” (Gl 5,2), indica que, ao catequisar os gálatas, ele descarta completamente a possibilidade de circuncidá-los.

Essa postura paulina vai gerar um conflito nas Igrejas da Galácia devido à visita de alguns missionários conservadores que, na ausência de Paulo, se infiltram entre os gálatas e tentam persuadi-los a adotar um cristianismo mais próximo do judaísmo. Esses judaizantes ensinam a fé em Cristo vinculada à prática da circuncisão como forma de atrelar os novos convertidos à observância das leis de Moisés; só assim eles poderiam ser salvos (Gl 1,8; 6,13). Para esses judaizantes, Abraão recebeu a lei da circuncisão como sinal da Aliança entre Deus e sua descendência (cf. Gn 17,9-14). Portanto, somente os circuncisos podem se considerar como herdeiros de Abraão. Daí a necessidade dos novos convertidos ao cristianismo serem circuncidados.

Paulo chama essa proposta de outro Evangelho que ele combate de modo veemente (Gl 1,6-9). Para desconstruir o ensino dos intrusos que invadiram a comunidade da Galácia, Paulo ensina que pela fé em Cristo, Deus justifica judeus e pagãos.

Nós somos judeus de nascimento e não pecadores da gentilidade; sabendo, entretanto, que o homem não se justifica pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo, nós também cremos em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da lei, porque pelas obras da lei ninguém será justificado. (Gl 2,15-16)

No seu entendimento tanto os cristãos de origem judaica como os cristãos vindos da gentilidade doravante são salvos não pelas obras da Lei, mas pela fé no Cristo. A condição de ser um cristão de origem judaica e, portanto, circuncidado, não atribui ao fiel nenhum privilegio, uma vez que ele não pode, de modo algum, prescindir da fé em Cristo, única maneira dele ser salvo. Nesse sentido, o cristão de origem judaica está no mesmo nível que o cristão de origem pagã. Mais à frente, sustentando a mesma lógica de pensamento, Paulo vai dizer que diante de Cristo não existe nem Judeu, nem Grego, ou seja, nem pagão, todos são um só em Cristo Jesus (cf. Gl 3,28). O que ele quer dizer é que o único meio de salvação para todos é a fé em Cristo e por isso o cristão de origem pagã não deve assumir a condição do cristão de origem

judaica fazendo-se circuncidar, pois o que os dois têm em comum é a fé no Cristo que salva ambos.

Vemos, claramente, nesse ponto de vista uma oposição entre fé no Cristo e prática da lei. Para Paulo o homem atinge sua salvação pela fé em Cristo e para os judaizantes, o homem se salva pelo seu esforço em cumprir a lei de Moises, eis porque os novos convertidos ao cristianismo deveriam passar pela circuncisão. Para essa corrente, pertencer a Cristo seria pertencer a Israel e, portanto, todos deveriam observar os rituais judaicos.

Obras da lei em oposição à obra da fé em Cristo

Para defender a tese de que ninguém se justifica pelas obras da lei e por aí rejeitar a imposição da circuncisão para os pagãos, Paulo recorre as Escrituras judaicas. O Salmo 143,2 declara; “Não entres em julgamento com teu servo, pois frente a Ti nenhum vivente é justo”. E ainda a esse respeito acrescenta o livro do Eclesiastes: “Não existe um homem tão justo sobre a terra que faça o bem sem jamais pecar” (Ecl 7,21). Paulo põe em evidência, pelas Escrituras, a culpabilidade universal do homem, inclusive daquele que busca a justiça, esse também não tem obra suficiente para salvá-lo. Paulo apresenta, assim, a salvação como um ato de misericórdia pelo qual Deus agracia o pecador que tem fé em Jesus Cristo.

Como definir essa fé que Paulo julga capaz de salvar o homem. A fé é em primeiro lugar aceitação da mensagem da Cruz (Gl 3,1) e movimento de todo o ser para se juntar a Cristo, como ele diz em Gl 2,20: “minha vida presente na carne, eu a vivo pela fé no filho de Deus, que me amou e se entregou a si por mim”. Na carta aos Filipenses Paulo exprime melhor essa fé: trata de conhecer o Cristo, o poder de sua ressurreição, conformar-se com Ele na sua morte para alcançar a ressurreição dentre os mortos (Fl 3,10-11). A fé é, portanto, o conhecimento de Cristo e a conformação do ser do homem com a realidade do Cristo que passa pela morte.

Paulo coloca em oposição aqueles que querem se salvar por meio de suas obras justas àqueles que descobrem que uma única justiça que salva provem de Deus e atinge homem através da fé no Cristo. O que Paulo quer dizer é que por melhor que seja o homem, ele não consegue salvar-se por seus próprios méritos, mas pela fé no

Cristo através da qual a justiça de Deus pode alcançá-lo. Nesse sentido, a circuncisão é vista como sinal daqueles que procuram salvar-se pelas obras de justiça. No entanto, ela não passa de um sinal, uma vez que o Salmo diz que nenhum o homem é justo diante de Deus (Sl 143,2). Se, de fato, é assim, não há, para Paulo, nenhum motivo para que se imponha a circuncisão àqueles que receberam o Espírito pela adesão a fé, sem conhecer a lei. É nessa lógica que Paulo chama os gálatas de insensatos, porque tiveram acesso ao Espírito pela fé, em plena liberdade, e depois quiseram prender-se a carne através da lei da circuncisão (Gl 3,1-5).

Ao ler essas passagens da Carta aos Gálatas não podemos deixar de nos lembrar de Lutero que as utilizou para ensinar que o homem é justificado somente pela fé. Ele se apoia nesses textos Paulinos para criticar as práticas de seu tempo: as indulgências, votos monásticos e outras piedades que faziam o fiel se desviar do essencial (Coothenet, 1980, p. 26). Entretanto, esse não é o assunto tratado aqui.

Voltemos, pois, ao nosso tema que é mostrar porque Paulo relativiza a prática da circuncisão para os cristãos de origem gentílica. Além de recorrer as Escrituras para mostrar a superioridade da fé com relação à Lei, Paulo, em Gálatas 3,6 vai recorrer a uma grande figura judaica com intuito de mostrar que a fé é o primeiro instrumento de salvação do homem; ele faz alusão a figura de Abraão que é apresentado, primeiramente, como homem de fé na Carta aos Gálatas: “Abraão creu em Deus e isto lhe foi levado em conta de Justiça”. Paulo está citando Gn 15,6, onde Deus prometeu a Abraão que ele seria pai de uma grande nação e Abraão acreditou, mesmo estando em circunstâncias adversas. Faz-se necessário observar que se trata aqui de uma visão Paulina pois, no judaísmo Abraão é visto como cumpridor da lei. Assim nos diz a Mishná: “Deus abençoou Abraão em todas as coisas porque Abraão, nosso pai, cumpriu toda Torá, quando essa ainda não havia sido dada” (Tratado Quidushim IV, 14). Isto equivale a dizer, na concepção judaica, que os patriarcas são, antes de tudo, homens de obediência à lei. O que não impede Paulo de apresentar aos Gálatas outra visão de Abraão; para ele, Abraão é essencialmente homem da fé.

Abraão: o pai da fé

Em toda história de Abraão, a primeira atitude do patriarca que chama a atenção de Paulo está em Gn 15,6: “Abraão creu em Deus e lhe foi dito em conta de justiça”. Referindo-se a essa mesma passagem em Rm 4,18, Paulo diz que Abraão esperando contra toda esperança creu e tornou-se pai de muitos povos. Não há sombra de dúvida que para Paulo o fator principal que influencia a realização da promessa de Deus feita a Abraão foi a fé. Abraão deu prova de fé e Deus agiu em sua vida. Deus não poderia deixar de cumprir sua promessa mediante a grandeza da fé de Abraão.

Para enfatizar a teoria da preponderância da fé sobre as obras da Lei, Paulo cita em Gl 3,11, o profeta Habacuque que afirma que o “justo viverá pela fé” (Hab 2,4). Essa citação se aplica bem a experiência de Abraão, o pai da fé, antes de Deus exigir qualquer engajamento de Abraão com relação a lei, concedeu-lhe o prometido simplesmente porque ele creu e isso lhe foi levado em conta de justiça. O que equivale a afirmar que a justiça de Abraão consiste no fato de que ele acreditou incondicionalmente em Deus e não em nas obras da lei praticadas por ele. Para Paulo a lei vem bem depois da prova de fé a Deus dada por Abraão, segundo ele, quatrocentos e trinta anos depois, número simbólico que indica a precedência da prática da fé com relação a prática da lei feita por Abraão (cf. Gl 3,17).

É interessante observar a partir do discurso de Paulo sobre a prioridade da fé com relação à lei, o fato de que ele quer revelar que o valor da fé consiste no fato de que ela é uma aceitação de uma palavra, o acolhimento incondicional de um dom. Ela não é uma economia de mercado baseada em uma troca recíproca. Na fé existe o dom de Deus de um lado e do outro, a liberdade do fiel. Desse modo, ninguém pode se vangloriar de sua fé diante de Deus, como se a gente tivesse algum mérito.

A fé é muito mais ação de Deus do que atitude do homem, porém ela não existe sem o livre consentimento do homem. A ação do homem consiste apenas em consentir, em abrir seu coração para o dom, à graça de Deus. Ora, se a fé é mais ação de Deus do que atitude do homem, ela é muita mais eficaz e mais segura do que as obras da lei, sugere Paulo, pois diante da lei há uma troca recíproca, onde o homem deve fazer sua parte.

É exatamente aí que ocorre o fracasso, porque o homem sempre falha diante da Lei e o livro da Aliança, segundo Paulo em Gl 3,10, termina amaldiçoando aqueles que não cumprem a Palavra da Lei (cf. Dt 27,26). A fraqueza do homem diante da lei provoca seu insucesso no seu processo de salvação. Por isso Paulo diz aos Gálatas que pela lei nenhum homem se salva (cf. Gl 3,11). Eis porque os gálatas não deveriam se fazer circuncidar, eles seriam confrontados com a Lei e falhariam, pois, todos que se circuncidam são obrigados a cumprir a lei (cf. Gl 5,3).

Mantendo esse mesmo raciocínio, na Carta aos Romanos, Paulo observa que a justificação de Abraão ocorreu antes que ele fosse circuncidado (cf. Rm 4,9-12). Nesse sentido, ele entende que a circuncisão é secundária com relação a fé, uma vez que Abraão não precisou dela para ser considerado justo diante de Deus. Abraão pode então ser o pai tanto dos incircuncisos como dos circuncisos, pois, os que têm fé são os filhos de Abraão que teve fé (cf. Gl 3,7).

O fundamento desse universalismo da paternidade de Abraão, Paulo encontra em Gn 12,3 onde Deus diz a Abraão: “em ti todas as nações serão benditas”. Essa promessa é inclusiva, não se restringe apenas aos circuncisos, mas as nações do mundo inteiro. Podemos concluir então que os cristãos vindos do paganismo herdaram essa promessa enquanto incorporados a Cristo pela fé e é desse modo que eles são salvos e são considerados filhos de Abraão. Como diz Paulo aos gálatas: “Vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo... E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo as promessas” (Gal 3,26.29).

Criticando os judaizantes que pregam a circuncisão como meio dos gálatas cumprirem a lei e obterem a salvação e apresentando a fé como instrumento eficaz de justificação do homem, Paulo opõe o regime da fé ao regime da lei. Ele recorre as Escrituras para demonstrar a primazia da fé com relação a lei: “Abraão Creu” (Gn 15,6), “o justo viverá pela fé” (Hab 2,4).

Essa última citação, “o justo viverá pela fé”, emprestada do Profeta Habacuque tem uma dimensão bem maior na concepção Paulina. Vivendo no período em que o império babilônico ameaça invadir o pequeno reino de Judá, o profeta Habacuque se perguntava, com angústia, porque Deus permitia que o malvado prosperasse. Ele recebe uma resposta à altura que diz respeito a um futuro longínquo: somente os

justos sobreviverão se eles guardarem a fé, ou seja, o justo viverá pela fé. No contexto da Carta aos gálatas Paulo aplica essa frase numa dimensão bem maior. A vida em questão não se aplica somente a esse mundo, mas diz respeito a própria vida eterna, ou seja, a salvação definitiva que é garantida ao homem por meio da fé em Cristo enviado de Deus.

O Interessante é notar que o instrumento para obter essa vida é a fé. Portanto, se os gálatas, cristãos de origem pagã, perseveraram na fé em Cristo que receberam por meio de Paulo, por que precisariam ser circuncidados? Eles já têm o suficiente, a fé em Cristo; passar para o regime da lei seria invalidar a graça de Deus manifestada na morte de Cristo (Gl 2,21). Isto seria insensatez (Gl 3,1).

Considerações finais

Para um leitor judeu, a Carta de Paulo aos gálatas é, de certa forma, muito desconcertante. Mesmo para um leitor cristão, que aprendeu a apreciar o valor das Escrituras, esse rigorismo Paulino com relação à lei é incompreensível. Antes perseguidor da Igreja pelo zelo à lei, irrepreensível quanto à justiça da lei (Fl 3,6), agora parece relativizar a lei. Como entender então essa nova postura Paulina pós conversão?

Olhando o conjunto dos Escritos de Paulo, podemos entender que na Carta aos gálatas, ele usa a palavra lei no seu sentido mais restrito possível e provavelmente, querendo se referir, particularmente, a lei da circuncisão aplicada no contexto em que ele a considera desfavorável para a propagação do Evangelho. A partir desse ponto de vista podemos entender o ensino de Paulo a respeito desse mesmo assunto aos coríntios. Diz ele à comunidade:

Ademais viva cada um segundo a condição na qual ele se encontrava quando Deus o chamou. É a regra que estabeleço para todas as Igrejas. Foi alguém chamado a fé quando circunciso? Não procure dissimular sua circuncisão. Foi alguém incircunciso chamado à fé? Não se faça circuncidar. A circuncisão nada é e a Incircuncisão nada é. O que vale, é a observância dos mandamentos de Deus. (1 Cor 7,17-20)

Nesse texto, a respeito da prática da circuncisão, Paulo é bem mais claro. Ele estabelece uma regra para todas as Igrejas, onde, a priori, ele não se mostra nem contra e nem a favor da circuncisão, mas ensina que ela deve ser aplicada de acordo com a situação do fiel. Se o fiel chamado, é circunciso, ele deve viver sua fé na circuncisão, mas se ele foi chamado enquanto incircunciso, ele não deve se fazer circuncidar. Entendamos aqui o fiel circunciso como o cristão de origem judaica, não somente aquele que se converteu depois de ter passado antes pela circuncisão; esse deve se fazer circuncidar. Paulo mesmo segue essa regra; quando ele encontra Timóteo que abraçara a fé cristã, em Listra, ele o faz circuncidar. Timóteo era filho de uma mulher judia e pai grego. Paulo o faz circuncidar pelo fato de sua mãe ser judia e segundo a tradição a descendência judaica é assegurada pela filiação materna. Como havia outros judeus que abraçaram a fé cristã em Listra, não querendo criar problemas com ele, Paulo põe em prática o que ensina aos Coríntios.

Em relação ao incircunciso citado por Paulo, no mesmo texto, como alguém que não deve se fazer circuncidar, Paulo deve se referir ao cristão de origem grega, ou seja, o cristão vindo do paganismo. Esse deve se abster da circuncisão, mas deve cumprir os mandamentos. Isso nos dá a entender que quando Paulo critica a lei na Galácia, ele se refere apenas e restritamente a lei da circuncisão que segundo o seu ensinamento está sendo empregada de maneira generalizada, ou seja, está sendo imposta aos gálatas que são de origem pagã. O problema gerado na Galácia é pura e simplesmente o fato de se impor a circuncisão, de modo errado, aos cristãos oriundos do paganismo. Procedimento com o qual Paulo não concorda; tratando desse assunto, na comunidade dos coríntios, ele deixa bem claro: “viva cada um segundo a condição na qual ele se encontrava quando Deus o chamou. Foi alguém incircunciso chamado a fé? Não se faça circuncidar” (1 Cor 7,18). Essa é exatamente a situação dos gálatas, sendo eles de origem pagã, Paulo, de modo coerente, não aceita que eles sejam circuncidados.

É de suma importância atentarmos para a afirmação de Paulo aos coríntios quando ele lhes explica: “A circuncisão nada é e a Incircuncisão nada é. O que vale, é a observância dos mandamentos de Deus” (1 Cor 7,19).

Ora, se ele ensina que o que vale, é a observância dos mandamentos de Deus, não podemos dizer que Paulo faz uma apologia contra toda lei, ao criticar a circuncisão

dos cristãos de origem pagã na comunidade da Galácia pois, os mandamentos que ele diz que devem ser observados, fazem parte da lei. Portanto, podemos entender que quando ele faz todo um trabalho de relativização da lei, ele quer atingir somente a lei da circuncisão e restritamente quando ela é imposta aos pagãos que abraçam a fé Cristã. Corrobora essa ideia a frase solta de Paulo aos gálatas: “Quanto a mim, irmãos, se ainda prego a circuncisão, por que sou ainda perseguido? Que se façam mutilar de uma vez os que vos inquietam” (Gl 4,11. 12). Ironicamente, Paulo quer dizer: não sou contra a circuncisão, desde que essa não seja imposta a todos, de maneira generalizada, mas se eles, os judeus, pregam tanto a circuncisão, que eles se façam mutilar completamente, pois se são cristão de origem judaica eles devem guardar essa condição.

Outro texto que revela a apreciação e a estima de Paulo com relação as instituições de Israel incluindo também a própria lei, é Romanos 9,1-5, onde ele lamenta o fato de Israel não aceitar a fé cristã. Todavia, mesmo assim, ele reconhece a grandeza de Israel porque a ele “pertencem a adoção filial, a glória, as alianças, a legislação, o culto, as promessas e os patriarcas” (Rm 9,1s). Nesse tesouro atribuído a Israel, Paulo cita as Alianças e a legislação; essas duas instituições são apresentadas como algo precioso que juntamente com as outras pérolas deixam uma esperança de salvação para Israel.

Enfim, olhando, de maneira geral, os Escritos paulinos, não podemos afirmar, a partir da Carta aos gálatas, onde se trata praticamente de uma questão fechada, que a circuncisão seja imposta aos cristãos oriundos da gentilidade, que Paulo, no seu processo geral de evangelização, rompa com a lei judaica. Ele que se apresenta, durante sua missão, como educado aos pés de Gamaliel na observância exata da lei dos pais (At 22,3).

Referências

BARBAGLIO, Giuseppe. **Jesus, hebreu da Galileia**. Pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2002.

COTHENET, Edouard. L'épître aux Galates. In: **Cahiers Evangile**. Paris: Cerf, 1980.

DUNN, D. G. James. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. Rio de Janeiro: Assembleias de Deus, 2004.

LA MAISONNEUVE, Dominique de. **Le judaïsme**. Tout simplement. Paris: Ouvrières, 2017.

LA MISNA. Madrid: Nacional, 1981.

MURPHY O'-CONNOR, Jerome. **Paulo**. Biografia crítica. São Paulo: Paulus, 2000.

NAG HAMADI & MANICHAEAN. **The Paranion of Ehiphianus of Salamins**. Book I (Secyts 1-6). Leida: Brill, 2008.

JESUS E A LEI: O JUDAÍSMO DE JESUS

Oberdan Santana da SILVA

Sacerdote da Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion. Diretor Adjunto do Colégio Sion Ipiranga, SP. Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, graduação em Pedagogia pelo Centro Universitário Assunção e graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Resumo

Este artigo partiu do seguinte questionamento: Jesus observava ou não a Lei mosaica? Ele a considerava vigente ou tencionava ab-rojá-la e substituí-la? Buscando responder tal questionamento, tratou-se especificamente das leis do Shabat e das leis dietéticas e de pureza, confrontando-as com atitudes e ensinamentos de Jesus narrados nos Evangelhos. O levantamento bibliográfico sobre o tema e a análise dos relatos evangélicos selecionados revelou que, embora a pregação de Jesus sobre alguns pontos da Lei transmita à primeira vista a ideia de ruptura, o propósito de Jesus não era refutá-la, mas promover maior fidelidade a Deus a partir da correta interpretação da Torah. A partir disso, constatou-se a necessidade de estimular um estudo mais aprofundado da Sagrada Escritura, para que ela seja compreendida no seu verdadeiro sentido e se possa perceber mais claramente a unidade da Revelação e do plano divino que une cristãos e judeus ao nível de sua própria identidade.

Palavras-chave: Jesus. Lei mosaica. Sagradas Escrituras.

Abstract

This survey begins with the following question: Did Jesus observe the Mosaic Law or not? For Him, the Law was in force, or, instead, did He intend to abolish it or even replace it? In order to answer this question, we dealt specifically with the Shabbat laws, the dietary laws and the purity laws, confronting them with Jesus' attitudes and teachings narrated in the Gospels. The bibliographic survey on the theme and the analysis of the selected gospel accounts revealed that, although Jesus' preaching on some points of the Law transmits, at first sight, the idea of rupture, Jesus' purpose, however, was not to refute it, but to promote an even greater fidelity to God through a correct interpretation of the Torah. From this, we saw a need to stimulate a more in-depth study of Sacred Scripture, so that it could be understood in its true sense, and the unity of Revelation and of the divine plan uniting Christians and Jews, at the level of their own identity, could be perceived more clearly.

Keywords: Jesus, Mosaic Law, Sacred Scripture.

Introdução

Qualquer estudo sobre Jesus, empreendido no quadro geral da especialidade do Novo Testamento, em algum momento, é obrigado a se confrontar com as atitudes dele em relação à “Lei”. A ideia que comumente é apresentada por muitos exegetas cristãos é a de que Jesus rejeitou a Torá ou, ainda mais grave, que revogou a “velha” Lei e a substituiu por um novo código. Será, contudo, que uma leitura atenta dos Evangelhos revela realmente isso?

A partir desse questionamento, este artigo se propõe a tratar do verdadeiro ensinamento de Jesus sobre a Lei, mostrando que a imagem de Jesus apresentada pelos Evangelhos é, na verdade, a de um judeu observante que realiza seu ministério em harmonia com a tradição de Israel. Abordaremos especificamente três tipos de leis, à saber: as leis do Shabat e as leis dietéticas e de pureza, confrontando-as com as atitudes e ensinamentos de Jesus.

O significado de “a Lei”

Primeiramente, é necessário entendermos o significado de “a Lei” no contexto judaico, isto é, no seu contexto originário, e então poderemos dar o passo seguinte, que consiste em analisar se Jesus tencionava ab-rogá-la ou não ou então como Jesus cumpria a Torá, praticando-a.

A Lei de Moisés, desde o seu surgimento em meio ao deserto, à privação, ao cansaço e a ameaças cerca de 1.500 anos antes de Cristo, tinha como escopo a organização do povo de Israel. Desse modo, não se limitou a pormenores ritualísticos, mas abrangeu toda a esfera da vida judaica.

Ao tratar da Lei mosaica, Vermes (1995, p. 19) afirma o seguinte:

Determina regras para a agricultura, comércio e posse de propriedades imóveis e móveis. Ocupa-se do casamento e suas implicações financeiras; de compensações por danos materiais sofridos por uma pessoa ou do prejuízo físico infligido por homens ou por animais que a eles pertencem. A Torá legisla sobre roubo, violação, homicídio e muitas outras matérias civis ou criminais para as quais juízes e tribunais tinham competência. Resumindo, um roteiro de uma vida civilizada constitui grande parte das leis mosaicas.

Quanto a essas leis civis, se analisarmos os Evangelhos, nossa principal testemunha para o estudo da vida de Jesus, não encontraremos indícios de que ele as rejeitava. Ao contrário, já que os escritos não expressam claramente nem sugerem que Jesus deixou de pagar suas dívidas, feriu aqueles que se opunham a ele ou cometeu adultério, é plausível concluir que ele aceitava, respeitava e cumpria as leis e costumes que geriam a vida privada e pública vigentes entre seus concidadãos na sua época.

Vermes (1995, p. 20) acrescenta que a Torá se ocupava também de “questões religiosas”, não se restringindo aos setores da vida social que hoje chamaríamos de seculares. No entanto, os judeus e outros povos da antiguidade consideravam que mesmo esses setores, que normalmente não envolvem a religião, eram regidos por estatutos divinos.

A respeito disso, Badenas (2010, p. 23) afirma que uma das particularidades que mais chama a atenção na Lei mosaica é que não se estabelece nela nenhuma separação entre os setores econômico, social, civil e religioso, embora este último pareça preponderar sobre os demais. Os fragmentos sumérios, o Código de Hammurabi e as leis assírias, ainda que façam referência à religião, são, sobretudo, códigos de leis civis. Na Torá, as considerações de caráter espiritual aparecem conectadas de modo indivisível a todos os aspectos da existência, sugerindo, com isso, que o bem-estar humano é um todo inseparável que se alcança pela união entre o social e o espiritual. Assim, a estreita coesão de todas as dimensões da vida explica o rigor das disposições da Torá cuja transgressão supõe uma ruptura irreversível de todo o sistema.

De acordo com Vermes (1995, p. 20), as questões “religiosas” abrangiam, antes de tudo, o Templo e seus sacrifícios, assim como o dízimo, taxas de culto e outras contribuições a sacerdotes e levitas, os quais tinham ganhado particular importância entre os redatores sacerdotais do Pentateuco por terem sido os principais organizadores da sociedade judaica na idade/era/tempo bíblica.

A pureza ritual e as normas dietéticas eram também essencialmente associadas ao culto. Pessoas que tivessem tido contato com uma nidá (mulher menstruada) ou com um cadáver ou que simplesmente tivessem tido relações sexuais permitidas, não eram obrigados a comparecer perante a corte. A consequência de tais atos ou infrações era que as pessoas envolvidas eram excluídas, ou, mais

precisamente, se excluía da participação em cultos no Templo até retornarem ao estado de pureza, usualmente por meio de um banho ritual, embora nenhuma cerimônia de purificação seja prescrita na Bíblia por ingerir alimento proibido. (VERMES, 1995, p. 20)

Também a legislação acerca do Shabat, embora não esteja relacionada de modo direto ao Templo de Jerusalém, remete basicamente ao mesmo domínio cúltilo. Convém notar que o cumprimento desse mandamento, segundo o qual não se deve exercer qualquer tipo de trabalho desde o pôr-do-sol de sexta-feira até o pôr-do-sol de sábado, proporciona uma distinção entre o mundo físico e o mundo espiritual. Nesse sentido, conforme ressalta Epelboim (2006, p. 53), o Shabat representa “[...] um tempo destinado à interiorização ou à percepção do sujeito, movimentos que parecem contribuir para o estabelecimento de um encontro mais satisfatório do indivíduo para com ele mesmo, para com os outros e, sobretudo, para com Deus”.

No entanto, apesar de pertencer ao domínio cúltilo, a legislação do Shabat parece representar uma categoria inteiramente diferente, pois a transgressão dessa legislação não era punida simplesmente com uma exclusão social temporária. “De acordo com Bíblia e com a lei pós-bíblica, os infratores do Shabat, melhor dizendo, alguns deles, podiam incorrer em pena de morte” (VERMES, 1995, p. 20).

Assim, ocupando o Shabat lugar de destaque na Lei mosaica, situado acima de todas as festas, se quisermos, de fato, averiguar se Jesus se manteve fiel à tradição judaica, podemos começar analisando sua postura quanto ao sétimo dia. Em Lc 13,14 Jesus é retratado sendo censurado pelo dirigente de uma sinagoga da Galileia por ter realizado uma cura no Shabat ao invés de nos outros seis dias da semana. Esse episódio é apenas um exemplo, dentre outros, que evidencia que a atitude de Jesus quanto à legislação do Shabat, especialmente em conexão com a realização de curas, ocasionou alguma preocupação. Assim, convém realmente explorar essa questão, como será feito adiante.

Do mesmo modo, sua atitude em relação à *kashrut*, isto é, os preceitos relativos a alimentos puros e impuros (ou às leis alimentares?) é frequentemente tomada pelos intérpretes cristãos dos Evangelhos como não sendo tradicional.

Diante disso, faz-se necessário analisar o que as narrativas evangélicas realmente revelam, numa tentativa de combater as interpretações mal concebidas e confusas por definição que levam frequentemente a enganos.

Jesus e a observância das leis: O Shabat

Segundo Saldarini (2000 p. 208), a observância do Shabat era a principal prática judaica existente no mundo romano e, como tal, era admirada, mas também satirizada por autores greco-romanos. Identificando-se com esses satiristas que não davam importância à observância do Shabat, alguns intérpretes cristãos dos Evangelhos se opõem à ideia de que Jesus era um judeu observante da Lei, argumentando que ele rejeita nos relatos evangélicos uma observância “legalista” ou “ritualista” do Shabat.

Conforme Vermes (1995, p. 28), as curas que Jesus realizou no Shabat, consideradas por seus oponentes como uma possível transgressão da Lei, não sucederam muitas vezes. Se nos atermos aos três eventos registrados nos Evangelhos Sinóticos, perceberemos que o caso do homem com a mão atrofiada é o único atestado pelos três Evangelistas (Mt 12, 9-14; Mc 3,1-6; Lc 6, 6-11), ao passo que a cura da mulher encurvada e do homem que sofria de hidropisia são testemunhadas apenas em Lucas (Lc 13,10-17; 14,16).

Apesar disso, o comportamento de Jesus foi considerado perturbador por observadores conservadores e hostis que se julgaram no direito de questioná-lo. No entanto, segundo os relatos dos Evangelhos, não foram somente os críticos de Jesus que levantaram questionamentos, como: “É lícito curar aos sábados?” (Mt 12,10), mas também o próprio Jesus para finalidades didáticas, perguntando-lhes: “É permitido, no sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou matar?” (Mc 3,4; Lc 6,9; Lc 14,3).

Diante desses questionamentos, para solucionarmos as controvérsias que envolvem Jesus e a lei do Shabat, é necessário proceder a um resgate histórico para averiguarmos como essa lei vinha sendo interpretada e praticada desde a época bíblica e se a atitude de Jesus realmente a infringia.

Saldarini (2000, p. 209) considera simples o mandamento bíblico sobre o Shabat e o sintetiza da seguinte maneira: pessoas e animais não devem fazer nenhum

trabalho no Shabat (Ex 20,10; Dt 5,14); as pessoas devem observar o repouso sabático, porque é sinal da Aliança, é o dia santo e precisa ser santificado, e o repouso comemora o término da criação por Deus (Ex 31,13-17; Gn 2,2-3).

Por um lado, o mandamento expressa claramente que não se deve trabalhar. No entanto, de acordo com Saldarini (2000, p. 29), quando se trata de definir o que constitui trabalho, as leis e histórias bíblicas dão orientação limitada e dispersa, razão pela qual Israel passou por um processo contínuo de definição do trabalho.

A ausência de Maná no sábado ensina que não se pode preparar comida no sábado (Ex 16,22-30). Não se pode acender o fogo (Ex 35,2-3); um homem surpreendido apanhando lenha no deserto foi morto apedrejado (Nm 15,32-36). Jeremias e Neemias opõem-se ao transporte de mercadorias no sábado porque isso significa carregar peso (Jr 17,21-22; Ne 13,15-22). Jeremias menciona especificamente carregar peso pelas portas de Jerusalém e fazê-lo sair das casas. Neemias menciona trazer produtos agrícolas para Jerusalém com o intuito de vendê-los, calcar a prensa de lagar e o comércio no sábado. Para evitar isso, ele fecha as portas de Jerusalém no sábado e manda os comerciantes se afastarem. Em passagem anterior, Neemias faz o povo jurar não comprar dos gentios em dia de sábado (Ne 10,32). (SALDARINI, 2000, p. 209)

A partir dessas histórias, podemos perceber que as regras para guardar o Shabat não eram claras e que a não-observância, às vezes, era comum.

No século II a. C., a observância do Shabat ainda preocupava a sociedade judaica. Dão testemunho disso dois escritos da época: o Livro dos Jubileus, escrito apócrifo que relata a história da criação do mundo e de Adão e Eva até um pouco depois da queda, e o Documento de Damasco, que originário de Damasco, foi trazido para Israel e está ligado à comunidade de Qumran e aos essênios. Ambos dão grande destaque ao Shabat e divulgam normas peculiares para a sua observância.

O livro dos Jubileus 2,17-33 ressalta a inviolabilidade do Shabat em virtude da santidade de Deus e relaciona a eleição de Israel por Deus ao fato de Israel receber o Shabat para festejar. Jub 2,26 afirma ainda que o trabalho profana e corrompe o Shabat. Além disso, Jub 2,29-31 cita proibições específicas que sugerem tipos comuns de não cumprimento da lei sabática, como: tirar água do poço, preparar comida e bebida, e carregar coisas para dentro e para fora das casas. De acordo com Saldarini (2000, p. 210) “são todos afazeres domésticos comuns que seriam

normalmente realizados por aqueles a quem Deus deu o sábado ‘para que possam comer e beber e guardar o sábado’”. Por fim, o Livro dos Jubileus (50,6-13) encerra com uma lista de mandamentos do Shabat.

Já o Documento de Damasco contém uma lista mais extensa e rigorosa de proibições (CD 10,14-11,18). Segundo o Documento, ninguém deve se ocupar com conversas fúteis nem se misturar com os outros; ninguém deve ir ao encontro do estrangeiro para negociar, mandar gentios fazerem negócios em seu lugar, discutir negócios, nem repreender um servo. Além disso, ninguém deve se afastar mais de mil côvados da cidade. Também não se pode carregar uma criança de um lugar a outro, ajudar um animal a parir, nem levantar o animal que caiu em um buraco. É permitido, no entanto, usar uma escada ou corda para tirar uma pessoa da água ou do fogo.

Essas regras mostram como um grupo específico criava um entendimento detalhado da observância sabática e, ao mesmo tempo, atestam a variedade de discordâncias e práticas que surgiram no período do segundo Templo.

Posteriormente, discussões rabínicas mais tardias sobre o Shabat na Mishná e nos talmudes tratam do assunto de forma mais ampla. Segundo Saldarini (2000, p. 211):

Na passagem mais famosa sobre o trabalho, m. Shab. 7,2 relaciona trinta e nove categorias de trabalho proibido. Em seguida essas categorias recebem extensa exegese em Shabbat e em muitos outros tratados que discutem o que pode ser feito em festas, não porém no sábado. Os regulamentos para o dia das Expições são mais rigorosos, pois esse é um dia de jejum e penitência (m. Yoma 8,4-6). Yoma (8,7) também permite que se tire uma pessoa dos escombros de uma casa que caiu no dia da Expições (e, implicitamente, em qualquer sábado ou dia festivo). A abertura ou remoção dos escombros sobre uma pessoa viva tornou-se o princípio de anulação de uma proibição sabática para salvar uma vida.

Nos Evangelhos nos confrontamos justamente com essa discussão acerca do Shabat. A discussão se refere, portanto, a um habitual conflito entre mandamentos e à questão de qual seria preponderante. No judaísmo, o princípio geral nunca esteve em dúvida: salvar vidas sempre teve a precedência. De acordo com Vermes (1995, p. 29):

Em relação a Ex 31,13-16, o midrash tanaítico, *Mekhilta de Rabi Ishmael* [...] faz a pergunta: “Como sabemos que o dever de salvar uma vida é mais importante que as leis do Shabat?” Dois rabis do século segundo A.D. respondem afirmativamente por meio de um raciocínio *a fortiori*: a circuncisão, que afeta apenas uma parte do corpo, é lícita no Shabat (Eleazar ben Azariá); a execução de um assassino (ou seja, *tirar* uma vida) é mais importante que o serviço do Templo; o serviço do Templo tem precedência sobre o Shabat (R. Akiba); que dizer então de salvar *todo* um corpo, uma vida. Ou, mais concisamente “Consideração pela vida prevalece sobre o Shabat” (b Yoma 85b).

Além disso, Vermes (1995, p. 29) explicita ainda que no caso de qualquer dúvida no que se refere à gravidade de uma doença, “[...] a presunção legal favorece uma intervenção e a Mishná (Yoma 8,6) cita o princípio: ‘Sempre que houver dúvida relativa a perigo de vida (o caso discutido é uma dor de garganta!), a questão é mais importante que o Shabat’”.

Desse modo, quando Jesus defende suas ações verbalmente, ou, mais provavelmente, quando seus seguidores judeu-cristãos o fizeram mais tarde, a atitude básica de Jesus e seus argumentos - ou de seus discípulos, são os mesmos que os dos rabis: um judeu pode levantar, no Shabat, uma ovelha que caiu numa vala; se faz isso, *a fortiori* uma vida humana pode ser salva (Mt 12,11-12); assim, pode tirar de um poço tanto seu filho quanto um boi (Lc 14,5). Resumindo, de acordo com as palavras colocadas por Mateus (12,12) nos lábios de Jesus: “É lícito praticar o bem no Shabat”.

A partir da análise feita, podemos compreender com mais clareza a posição de Jesus perante o Shabat. Os Evangelhos apresentam Jesus como um judeu informado e observante, participante dos debates judaicos, que protesta não contra a lei do Shabat em si, mas contra certas práticas e interpretações que se desviavam do princípio fundamental, e propõe algumas mudanças de atitude e prática a fim de promover maior fidelidade a Deus e ao ensinamento de Deus na própria Torá.

Portanto, a discussão que aparece nos Evangelhos não se refere à anulação do Shabat. A tônica da discussão recai sobre em que circunstâncias o Shabat pode ou não ser violado. Desse modo, o questionamento de Jesus sobre o tema é didático e não deve ser interpretado como intencionado a anular o mandamento sabático.

Discussão sobre as espigas arrancadas no Shabat

Podemos, ainda, analisar outro episódio acerca do Shabat para comprovarmos que em nenhum momento, nos relatos evangélicos, Jesus infringe o mandamento sabático.

¹Naquele tempo, Jesus passou, num sábado, pelas plantações. Os seus discípulos, que estavam com fome, puseram-se a arrancar espigas e a comê-las. ²Os fariseus, vendo isso, disseram: “Olha só! Os teus discípulos a fazerem o que não é lícito fazer num sábado!” ³Mas ele respondeu-lhes: “Não lestes o que fez Davi e seus companheiros quando tiveram fome? ⁴Como entrou na Casa de Deus e como eles comeram *os pães da proposição*, que não era lícito comer, nem a ele, nem a os que estavam com ele, mas exclusivamente aos sacerdotes? ⁵Ou não lestes na Lei que com os seus deveres sabáticos os sacerdotes do Templo violam o sábado e ficam sem culpa? ⁶Digo-vos que aqui está algo maior do que o Templo. ⁷Se soubésseis o que significa: *Misericórdia é que eu quero e não sacrifício*, não condenaríeis os que não têm culpa. ⁸Pois o Filho do Homem é senhor do sábado”. (Mt 12,1-8)

Logo no início, é dada a razão para os discípulos arrancarem e comerem espigas no Shabat: estavam com fome (v. 1). De acordo com Saldarini (2000, p. 212), essa informação é fundamental para a compreensão da narrativa e nos possibilita inferir que os discípulos e Jesus não estavam envolvidos em desrespeito insolente à lei sabática, pois tinham uma razão atenuante. O texto conduz a essa reflexão por meio de três argumentos. Primeiro, justifica a atitude dos discípulos relacionando-a a um exemplo ou precedente bíblico, a história de Davi mencionada nos vv. 3-4. Segundo, liga a fome dos discípulos aos sacrifícios do Templo permitidos no Shabat nos vv. 5-6. Por último, invoca a necessidade humana como princípio para interpretar a lei sabática, princípio esse legitimado pela citação de Oséias 6,6 no v. 7.

No entanto, os fariseus fazem objeção a que os discípulos arranquem espigas no Shabat. Embora não sejam dadas as razões, o cenário subentende que esses líderes religiosos consideravam a atividade de arrancar espigas um tipo de trabalho proibido no Shabat. A respeito disso, Bratcher e Scholz (2013, p. 31) ressaltam o seguinte:

Os mestres da Lei haviam designado trinta e nove tipos de trabalho que a Lei de Moisés proibia fazer no sábado. Os três primeiros eram: costurar, plantar, fazer a colheita (ver Êx 34, 21). Segundo a

interpretação dos fariseus, os discípulos estavam fazendo colheita, ao debulharem as espigas de trigo com as mãos.

Segundo Saldarini (2000, p. 212), à explicação de que os discípulos estavam com fome, é provável que os fariseus invocassem a regra de que a comida para o Shabat devia ser preparada no dia anterior (Ex 16,22-30; Jub 50,9). Assim, o cenário exigia que Jesus apresentasse um argumento bem formulado, para conseguir sustentar seu posicionamento e rebater as críticas dos fariseus.

Como já foi dito, Jesus defende sua interpretação da lei sabática, em primeiro lugar, com a citação de um exemplo bíblico, retirado de 1Sm 21,1-7, que recordava o episódio intrigante em que Davi e seus homens haviam comido os pães da proposição do santuário de Nob, quando fugiam de Saul. De acordo com Lv 24, 5-9, doze pães deviam ser enfileirados em cada Shabat sobre a mesa pura do santuário ou do Templo. Os pães retirados eram consagrados e só os sacerdotes podiam comê-los. Logo, o exemplo citado por Jesus apresentava Davi e seus soldados transgredindo uma lei, pois, se nenhum deles era sacerdote, não podiam comer os pães da proposição.

Evocando esse relato bíblico, Jesus traça um paralelo entre a fome de Davi e seus homens e a dos discípulos. De acordo com Saldarini (2000, p. 213), embora as soluções para a fome (colher espigas no Shabat e comer o pão da proposição) sejam muito diferentes, Jesus dá a entender que a fome justifica a suspensão das leis costumeiras, ou seja, a lei sabática que proibia colher e preparar alimento, no caso dos discípulos, e a lei que restringia o consumo dos pães da oblação a sacerdotes, no caso de Davi e seus companheiros. Trata-se, segundo Vermes (2006, p. 68) de um argumento sofisticado: se a fome se sobrepõe às leis do Templo, também se sobrepõe no caso dos regulamentos do Shabat. Vermes (2006, p. 207) afirma ainda que:

Este tipo de argumentação a partir de um precedente não é exclusivo do Evangelho (ou de Jesus). Por exemplo, o preceito da *Mishná* que proíbe o rei judeu de participar de cortejos fúnebres é questionado pelo Rabi Judá b. Ilai (meados do século II d.C.) com base em que, segundo 2Samuel 3,31, Davi pôde seguir o esquife de Abner, o comandante do seu exército (m Sanh 2,3).

No entanto, conforme percebe Saldarini (2000, p. 213), o caso de Davi não diz respeito ao Shabat e, assim, era um exemplo insuficiente para Jesus defender o posicionamento que havia assumido. Por isso, ele acrescenta outro argumento baseado nos deveres sabático dos sacerdotes no Templo (vv. 5-6). Segundo este argumento, assim como os sacerdotes “violavam” o repouso sabático para realizar uma tarefa mais importante, os sacrifícios determinados para o Templo, também os discípulos podiam arrancam espigas para aplacar a fome humana.

Nesse ponto, convém esclarecer que, utilizando esse argumento, Jesus não incentivava a falta de firmeza geral em guardar o Shabat, antes queria esclarecer “[...] que necessidades básicas como o alimento, doença, etc., são mais importantes que o cumprimento do Sábado. [...] Quando a observância do Sábado significa fome, dor, desconforto, então é lícito usufruir da liberdade que já Davi manifestara” (MEDEIROS, 2006, p. 118).

Segundo Saldarini (2000, p. 214), essa questão pode ser interpretada de outra forma se, a partir do v. 6, aplicarmos o precedente do serviço no Templo ao caso dos discípulos comparando Jesus com o Templo e declarando-o maior que o Templo. Se Jesus é maior que o Templo, os discípulos estariam justificados por servi-lo da mesma maneira como os sacerdotes serviam o Templo. Entretanto, conforme o relato bíblico, na fome, os discípulos serviam a si mesmos, não a Jesus. Desse modo, embora se baseie num princípio reconhecido, o de argumentar a partir do menor para o maior (*qal wehomer*), tal alegação não é manifestadamente irrefutável.

Se a autoridade didática e de tomada de decisão de Jesus é ressaltada, é mais provável que isso aconteça no v. 8. Entretanto, não há razões para afirmar, como Medeiros (2006, p. 119), que a narrativa em questão revela uma submissão explícita das regras sabáticas à novidade absoluta da autoridade de Jesus. Como bem evidencia Saldarini (2000, p. 215), Jesus não ordena que os discípulos arranquem as espigas e a justificativa para essa atividade são os argumentos apresentados por ele, não a sua autoridade para mudar a lei divina.

Já tratamos dos dois primeiros argumentos, a saber, o da comparação da fome dos discípulos à fome de Davi e seus companheiros e o do precedente para trabalhar no Shabat aberto pelo serviço no Templo. Porém, de acordo com Saldarini (2000, p. 215), esses argumentos são paralelos sugestivos, mas imprecisos. Nessa

perspectiva, Jesus precisava alicerçar seu ensinamento em um mandamento de maior peso, que suplantasse o importante mandamento bíblico de descansar no Shabat.

Para resolver o impasse, Jesus cita, então, um princípio muito geral de “misericórdia” (*e/eos*), com o qual poderia justificar os discípulos por arrancarem espigas para aplacar a fome no Shabat. Saldarini (2000, p. 215), em sua análise desse episódio, afirma que:

A base do ensinamento de Mateus é a importância da misericórdia em Oséias 6,6 citado no v. 7. Oséias 6,6 foi usado por uma variedade de grupos judeus com propósitos diferentes. A comunidade de Qumran afirma que, apesar de sua separação do Templo, suas orações expiam os pecados (1QS 9,3-5). No século II ou III, o autor dos Padres, segundo o rabino Natã (versão A, cap.4) atribui a Iohanán ben-Zakai o ensinamento (baseado em Os 6,6) que, depois da destruição do Templo, atos de bondade afetuosa substituem os sacrifícios do Templo.

Saldarini (2000, p. 216) explicita ainda que a localização de Jesus e seus discípulos em um campo fora da cidade indica que eles não tinham à disposição comida preparada anteriormente. A única comida disponível eram as espigas do campo de um vizinho, que o Deuteronômio 23,26 permitia que comessem no caso de fome acidental.

Desse modo, podemos nos arriscar a afirmar que, no caso analisado, o princípio de misericórdia anula o repouso sabático o suficiente para permitir que os discípulos de Jesus arranquem algumas espigas para aliviar a fome. O conflito de leis é decidido em favor da misericórdia. Entretanto, é preciso compreender que, ao resolver a questão dessa forma, Jesus não revoga nem elimina a lei sabática como uma espécie de legalismo. Antes, afirma a força vinculadora da lei judaica e em seguida defende uma interpretação modificada, dando ao princípio de misericórdia, em resposta à necessidade humana, uma prioridade mais alta que seus adversários e, desse modo, autoriza que se aplaque a fome no Shabat, mesmo que a comida não tenha sido preparada com antecedência.

Podemos perceber, então, que Jesus responde à necessidade humana, não revogando a Lei, mas argumentando a partir da Lei e dos Profetas (Mt 5,17) em defesa da vida. De acordo com Medeiros (213, p. 120), “[...] Não se trata de repudiar o

preceito enquanto tal ou de substituí-lo com algo de novo; esta reformulação parece buscar regras positivas para a observância do Sábado”. Assim, o Shabat não é diretamente anulado pela necessidade ou decisão humana, nem pela revogação da Lei, mas pelo entendimento correto da lei de misericórdia contida em Oséias 6,6: “Se soubésseis o que significa...” (v. 7).

Enfim, podemos concluir que, em ambos os casos, tanto no das curas quanto no das espigas arrancadas no Shabat, Jesus não infringe a Lei. Ele invoca o princípio de salvar a vida, que está acima de qualquer mandamento e sempre foi bem aceito no judaísmo. Os Evangelhos não relatam que Jesus tenha realizado algum tipo de trabalho no Shabat em outras circunstâncias, nem que tenha incentivado seus seguidores a isso. Em consonância com a lei judaica, o Shabat é anulado apenas de maneira específica e limitada por boas razões.

Leis dietéticas e de pureza

Outra questão sobre a qual argumentos eruditos são expostos, com a finalidade de determinar a posição de Jesus face à *Halakhá* corrente em sua época, diz respeito às leis de pureza e dietéticas. O centro da discussão é um dito que talvez remonte a Jesus e que, potencialmente, ameaça todo o código de pureza bíblico: “Ouvi-me todos, e entendei! Nada há no exterior do homem que, penetrando nele, o possa tornar impuro; mas o que sai do homem, isso é o que o torna impuro” ((Mt 15, 10-11; Mc 7,14-15).

O ensinamento que Mateus e Marcos citam pode dar a entender que nenhum alimento é impuro e que Jesus, explicitando isso, invalidou as restrições dietéticas, encontradas em Lv 11 e Dt 14, que proíbem a ingestão de certos animais, peixes e insetos e também animais abatidos de maneira inadequada. Desse modo, o ensinamento cria um grande problema, pois, mais uma vez, enfrentamos a tentação de afirmar que Jesus ab-rogou ou suprimiu? a Torá, haja vista que seu ensinamento parece contradizer as prescrições desta, neste caso a prescrição segundo a qual alguns alimentos são impróprios para o consumo e trazem impureza à pessoa.

A importância da pureza e das restrições dietéticas é presumida na maior parte da literatura judaica. Saldarini (2000, p. 228) cita, como exemplo, os escritos dos essênios:

Os severos essênios defendem a pureza de suas comidas com muito zelo. O Manual de Disciplina de Qumran protege suas refeições puras (1QS 5,13-14), prescrevendo o período probatório de um ano antes que um novo membro coma alimento sólido com a comunidade e dois anos para líquidos, que são mais suscetíveis à impureza (1QS 6,13-23). O Documento de Damasco reafirma e também interpreta as leis dietéticas e de pureza (CD 12,12-22) e regula a purificação com água (CD 10,11-13).

Nesse contexto, o ensinamento de Jesus a respeito das coisas que entram de fora ameaçava contradizer as regras dietéticas e de pureza que há muito tempo eram definitivas para a sociedade judaica.

Para resolver o impasse, podemos começar notando a diferença que há entre Marcos e Mateus, ao narrarem o mesmo episódio. Em Mc 7,19 o Evangelista afirma que Jesus declarou puros todos os alimentos, evidenciando, de fato, uma possível revogação de um segmento substancial da Torá de Moisés. Mateus também trata dessa questão, mas não do mesmo modo. Para Marcos, Jesus simplesmente rejeitou as restrições dietéticas, “porque nada disso entra no coração” (Mc 7,19). Mateus, por sua vez, “[...] diminui a força perigosa deste ensinamento, muda o enfoque para atitudes e comportamento morais e deixa a pureza e as restrições dietéticas em uma posição inferior, mas ainda segura” (SALDARINI, 2000, p. 229).

A respeito disso, Vermes (1995, p.31), em defesa da posição de Mateus, afirma que se a expressão “purificar todos os alimentos”, que aparece em Mc 7,19, mas não em Mt 15,17, estiver corretamente parafraseada como “Assim, ele declarava puros todos os alimentos”, só pode ser vista como uma glosa introduzida pelo redator de Marcos, não tendo nada a ver com a narrativa original e muito menos com Jesus. Desse modo, na verdade, o que quer que fosse que Jesus pretendia ensinar com o dito em questão, não há indício claro de que se tratava de uma ab-rogação das leis dietéticas.

Esta é a hipótese mais plausível, já que a primeira geração dos seguidores de Jesus vivia em total insciência de uma revogação da distinção entre alimentos puros

e impuros. A reação de Pedro à ordem de uma voz celeste, “Imola e come!”, no decorrer de uma visão em que todas as espécies de animais desciam do céu seguros por um lençol, é instintiva e explosiva: “De modo nenhum, Senhor, pois jamais comi coisa alguma profana e impura” (At 10,13-14). Em outro relato, Gl 2,11-14, que corrobora o anterior, para insatisfação de Paulo e Barnabé, Pedro “e o resto dos judeus”, na igreja cristã de Antioquia, sentiram-se obrigados a abandonar o convívio à mesa com cristãos gentios, o que faziam prazerosamente antes da visita dos “homens de Tiago”, isto é, membros escrupulosamente praticantes ou “judaizantes” da comunidade de Jerusalém. Estes relatos não teriam nenhum sentido se Jesus tivesse realmente “declarado puros todos os alimentos”.

Desse modo, embora saibamos que, em algum período da história, os seguidores de Jesus deixaram de observar as leis dietéticas, não podemos, a partir dos Evangelhos, atribuir a revogação dessas leis a Jesus.

No entanto, se não era essa a intenção do ensinamento de Jesus, faz-se necessário, então, esclarecer qual era sua posição acerca da pureza ritual. Jesus não transgredia a Lei, mas sua posição acerca dessa questão não era meramente convencional. Antes, porém de explicitarmos a que se deve essa conclusão, são necessárias algumas palavras sobre a obrigatoriedade de lavar as mãos, que aparece na mesma narrativa da controvérsia sobre as leis dietéticas e dá origem à discussão em Mt 15,1-20 e Mc 7,1-23. Segundo Saldarini (2000, p. 223):

No século I, lavar as mãos era um meio importante de manter os limites da comunidade e uma relação santa com Deus. No Judaísmo, a pureza era fundamental, mas também controversa. A obrigatoriedade de lavar as mãos é mencionada em três passagens bíblicas, mas não é apresentada como obrigação geral para ser cumprida antes das refeições. A extensão da obrigatoriedade de lavar as mãos a outros contextos encontra-se na Mishná e no Talmude, mas mesmo ali é contestada e só vagamente fundamentada na lei bíblica.

Saldarini (2000, p. 224) explicita ainda que as três passagens bíblicas que citam a obrigatoriedade de lavar as mãos não têm nada em comum. Na primeira, a Tenda da Reunião tem na frente uma bacia de bronze na qual os sacerdotes devem lavar as mãos e os pés antes de entrarem na tenda ou apresentarem o sacrifício (Ex 30,19-21). Essa é uma regra típica de pureza sacerdotal associada ao sacrifício. Outro caso

trata da impureza causada por um fluxo que sai do corpo (Lv 15). Entre as regras da purificação, a obrigatoriedade de lavar as mãos é estabelecida para o impuro, a fim de que não transmita impureza ao tocar os outros (Lv 15,11). Finalmente, lavar as mãos é um dos diversos rituais desempenhados pelos anciãos, que sacrificam uma novilha no local onde um morto for encontrado no campo, para se absolverem e à cidade da culpa associada à morte (Dt 21,6). Como podemos perceber, por meio das passagens bíblicas citadas, o ato de lavar as mãos está realmente associado à remoção das impurezas, mas não é exigido antes das refeições.

Desse modo, o fato de os discípulos de Jesus não lavarem as mãos antes das refeições não os tornam transgressores da Lei. No entanto, se analisarmos os capítulos 8-9 de Mateus, mais uma vez, a atitude de Jesus parece infringir a Torá no que concerne às leis de pureza. Nessas narrativas, Jesus é tocado por certa mulher que sofria de um fluxo de sangue Mt (9,20), toca uma menina supostamente morta (Mt 9,25), vai a território gentio (Mt 8,28) e come com pecadores (Mt 9,10-11). De acordo com a Lei mosaica, todos esses contatos tornaram ou poderiam tornar Jesus impuro. Entretanto, segundo Saldarini (2000, p. 230), ele subordina essa preocupação à de curar e ensinar. São dois os princípios mencionados para comer com “publicanos e pecadores”: o primeiro é um provérbio tirado da Tradição, que os doentes precisam de médico. O segundo é uma interpretação mateana de Oséias 6,6. Em consonância com esses princípios, Jesus ordena: “Ide, pois, e aprendei o que significa: *Misericórdia é que eu quero, e não sacrifício*. Com efeito, eu não vim chamar justos, mas pecadores” (Mt 9,13). Aqui e no capítulo 12, Jesus cita Oséias 6,6 como apoio para um princípio de misericórdia que permite à necessidade humana real (fome, no cap. 12; necessidade moral aqui) ter prioridade sobre as leis de observância que protegem a santidade de Deus e de Israel. Em todo caso, importa perceber que Jesus não nega a validade da pureza nem das regras dietéticas, mas subordina-as a um bem mais alto: a cura dos doentes e pecadores.

Enfim, a conclusão a que se chega, a partir dos textos bíblicos, é que Jesus aceita a realidade e validade das regras normais dietéticas e de pureza. Argumenta contra certa interpretação delas, rigorista e exterior, e diminui a ênfase em favor dos mandamentos de amor, justiça, misericórdia e outros temas bíblicos muito enfatizados. Além disso, de maneira concreta, concentra a discordância sobre as

regras de pureza no costume não bíblico de lavar as mãos antes das refeições. Assim, nenhuma lei bíblica é violada, nem tem a validade negada. Mais exatamente, Jesus diferencia as tradições e interpretações dos adversários das suas, como faz em outros casos, e combate os pontos de vista deles por julgá-los infiéis aos mandamentos bíblicos que refletem a vontade de Deus.

Considerações finais

Este artigo buscou analisar como Jesus se relacionou com o mundo judaico no qual viveu e compreender qual era sua posição quanto à Lei mosaica, se era de não concordância e ruptura, como afirmam alguns exegetas cristãos, ou se era de assentimento e obediência.

Considerando mais provável a segunda hipótese, nosso objetivo era comprovar que Jesus se manteve fiel às tradições de seu povo, Israel, e que não se pode afirmar, a partir dos Evangelhos, principal fonte sobre a vida de Jesus, que ele tencionava fundar uma nova religião superior em tudo ao judaísmo.

Nesse intento, iniciamos este estudo com uma abordagem histórica de Jesus, relembrando o fato simples, algumas vezes ignorado, de que Jesus viveu e morreu como judeu. Para tanto, na primeira etapa, sublinhamos os aspectos culturais, sociais e políticos da Galileia do I século, lugar e período nos quais Jesus viveu, e evidenciamos como esses elementos moldaram a sua vida e os seus ensinamentos.

No desenvolvimento dessa abordagem histórica, concluímos que é possível dar enfoque à historicidade de Jesus sem atentar contra a fé cristã e que esse procedimento pode auxiliar a melhor compreendê-Lo e, conseqüentemente, a Igreja, nos seus meios de origem, dando credibilidade aos fatos narrados pelos Evangelhos. Ademais, compreendemos que esse tipo de estudo, longe de ferir princípios religiosos, implica ao cristianismo um desafio. Assim como os magos tiveram que passar por Jerusalém para descobrir onde nasceria o Messias esperado (Mt 12,1-12), também os cristãos, se quiserem conhecer realmente o Jesus da Bíblia, devem perscrutar toda a Tradição de Israel, o povo a quem Deus se revelou primeiro.

Nos tópicos seguintes, a partir dos exemplos tirados dos Evangelhos, comprovamos a hipótese que havíamos levantado no início desse artigo. A leitura

correta dos Evangelhos revela que a “judaicidade” não era, para Jesus, algo acidental. Ao contrário, ele era um judeu observante e informado, que conhecia muito bem o método de exegese dos sábios de Israel e buscava colocar em prática os ensinamentos de Deus, razão pela qual tomava parte nas discussões sobre a Lei. Portanto, dizer que Jesus é judeu e que vivia de acordo com a Lei nos leva além de uma nota documentária sobre o seu lugar de origem e sua língua materna, por mais importantes que sejam estas informações. É dizer que forma tomou, dentro do seu povo, sua personalidade e sua missão, compreendendo que ele era inteiramente um homem do seu tempo e do seu meio judeu do século I e que partilhou das angústias e esperanças de seu povo.

Destarte, percebemos também que o contrário pode ter consequências desastrosas sobre a nossa compreensão do ministério de Jesus e das relações com os judeus, pois, se lermos os Evangelhos de forma descontextualizada, revestindo de tradicional sentido cristão determinados ditos de Jesus, correremos o risco de considerar os judeus representantes de uma categoria ultrapassada e a Igreja o novo povo de Deus, que substitui o antigo.

A história demonstra a gravidade desse problema. Basta recordar que o antissemitismo se nutriu de argumentos teológicos. Por muito tempo, antes do Concílio Vaticano II (1962-1965), a teologia cristã resumiu a situação do povo judeu em duas palavras: rejeição e substituição. Assim como as leis do Antigo Testamento teriam sido revogadas por Jesus, Deus haveria rejeitado seu primeiro povo, para substituí-lo por um segundo, a Igreja.

O paroxismo que foi a tentativa de extermínio nazista dos judeus deve ser integrado entre os riscos a que estamos sujeitos pela deturpação da mensagem de Cristo. Tal ato não pode ser diretamente imputado ao cristianismo, mas é sinal de um fracasso que o envolve: vinte séculos de pregação do Evangelho não foram capazes de impedir no seio do mundo cristão ocidental o maior desencadeamento de ódio contra o povo judeu.

Assim, percebemos, a partir dessa reflexão, que é necessário estimular um estudo preciso, objetivo e rigorosamente exato da Bíblia no meio cristão, para que se compreenda, de forma clara, que o cristianismo e o judaísmo estão ligados ao nível de sua própria identidade e se combata todas as formas de antissemitismo sempre

em vias de reaparecer sob diferentes aspectos. Além disso, importa, doravante, que se chegue a estabelecer um verdadeiro diálogo, que constitui, de fato, um meio privilegiado para favorecer um melhor conhecimento mútuo e, particularmente no caso de judeus e cristãos, para aprofundar mais as riquezas da própria tradição.

Não se trata apenas, convém explicitar, de desenraizar nos fiéis cristãos os restos de um antissemitismo que se encontram aqui e acolá, mas sim de suscitar, através deste esforço educativo, um conhecimento exato do laço absolutamente único que liga a Igreja aos judeus e ao judaísmo na esperança do cumprimento das promessas do Deus de Abraão, Isaac e Jacó.

A reflexão que aqui fizemos nos possibilitou perceber, também, que os judeus e o judaísmo não deveriam ocupar um lugar ocasional e marginal na catequese e na pregação; ao contrário, sua presença indispensável deve ser integrada nesses setores de maneira orgânica. Nas homilias, por exemplo, é preciso ter o cuidado de dar uma interpretação exata das leituras bíblicas, sobretudo quando se tratar de passagens que pareçam colocar o povo judeu sob uma luz desfavorável. Isso deve ser feito para instruir o povo cristão, de tal maneira que ele possa compreender os textos bíblicos no seu verdadeiro sentido, percebendo a unidade da Revelação bíblica e do plano divino.

Enfim, podemos afirmar que desprezar os judeus em nome do Evangelho é uma deturpação da mensagem de Cristo, que nunca abjurou do seu judaísmo, nem renegou, de nenhuma maneira, suas origens. Se algum cristão insiste em fazer isso, firma a imagem de um Cristo que separa e faz da cruz um símbolo contrário ao do amor. Diante do crescimento da violência e do terrorismo em nossos dias, devemos aumentar nossos esforços comuns para a construção da justiça e da paz, que tanto os profetas de Israel como Jesus conclamam. A isso somos impelidos, judeus e cristãos, pelo preceito do amor ao próximo e por uma esperança comum no Reino de Deus.

Referências

BADENAS, Roberto. **Para além da Lei**. Lisboa: Servir, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revisada e ampliada. 5ª impressão. São Paulo: Paulus, 2008.

BRATCHER, Roberto G.; SCHOLZ, Vilson. **Comentários SBB para exegese e tradução** - Marcos versículo a versículo. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

DI SANTE, Carmine. **Liturgia judaica: fontes, estrutura, orações e festas.** São Paulo: Paulus, 2004.

DOCUMENTO DE DAMASCO. Traduzido para o espanhol por M. Jiménez F. Bonhomme, 1976. Disponível em: <<https://nejemiah.files.wordpress.com/2012/04/el-documento-de-damasco.pdf>>. Acesso em 19 out. 2015.

EPELBOIM, Solange. Identidade judaica: considerações psicológicas acerca da dimensão religiosa. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 23, n. 1, p. 47-54, 2006.

GUIMARÃES, Felipe de O. A Torá e sua interpretação na história. **Âncora - Revista Digital de Estudos em Religião**, 2012. Disponível em: <http://www.revistaancora.com.br/revista_8/FILIPE%20-%20OK!.pdf>. Acesso em 02 nov. 2015.

LIVRO DOS JUBILEUS. Traduzido para o português por L. F. S. Prado, 2012. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/154087762/O-Livro-dos-Jubileus-traduzido-para-portugues-por-L-F-S-Prado-2012-ver-3-07#scribd>>. Acesso em 19 out. 2015.

MEDEIROS, Teodoro. **Jesus e o sábado: a função de um conflito em Marcos (1,21-31; 2, 24-3, 6; 6, 2-6).** *Didaskalia*, ano XXXVI, n. 2, p. 107-134, 2006.

MOSCONI, Luís. **Para uma leitura fiel da Bíblia.** São Paulo: Loyola, 1996.

LIMA, Anderson de O. Roma e os camponeses da Galileia: os motivos que proporcionaram nascimento do movimento de Jesus de Nazaré. **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura**, ano VI, n. 32, 2010. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2010/10/01romaCamponeses.pdf>>. Acesso em 09 nov. 2015.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus: aproximação histórica.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

ROCHA, Ivan E. Dominadores e dominados na Palestina do século I. **História**, São Paulo, v. 23, n. 1-2, p. 239-258, 2004.

SALDARINI, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus.* São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, Demóstenes N. da. Reflexões sobre o divórcio e o voto matrimonial. **Práxis Teológica**, Cachoeira, v. 2, n. 2, p. 78-89, 1998.

SILVA, Sydney Farias da. **Autoconsciência Messiânica de Jesus.** 2006. 158 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Bíblica) - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo. 2006. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Mestre/silva_sf_da_tm131.pdf>. Acesso em 09 nov. 2015.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico: um manual.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

UNSER, Gelci M. **Mulher:** de vítima a discípula de Jesus. Passagem de uma condição de violência de gênero para condição de discípula e missionária cristã. 2009. 120 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) - Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2009. Disponível em: <<http://meriva.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/5271/1/000418140-Texto%2bCompleto-0.pdf>>. Acesso em 09 nov. 2015.

VERMES, Geza. **A religião de Jesus, o judeu.** Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. **Jesus e o mundo do judaísmo.** São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **O autêntico Evangelho de Jesus.** Rio de Janeiro: Record, 2006.

PURO E IMPURO, O PERCURSO DA LEI: DE MOISÉS AO EVANGELHO DE JESUS

Luciano José DIAS

Mestre em Teologia bíblica pela PUC-SP – Brasil, pós-graduado em práticas pedagógicas de ensino religioso e em Cultura Judaico-Cristã, História e Teologia pela Universidade UNIFAI - Assunção SP e membro do Grupo de Pesquisa TIAT

Resumo

O presente artigo procura trazer ao leitor, aspectos dos diferentes contextos em que as leis foram criadas, como seu desenvolvimento e reinterpretação no conjunto dos Evangelhos, no tempo em que estavam sendo escritos. O objetivo é levar a um aprofundamento no conhecimento da Torá/Pentateuco, compreendendo seu caráter de 'Instrução' muito mais do que simplesmente 'Leis'. Dentro do Pentateuco, evidenciado na forma quiásmica, o livro de Levítico concentra grande parte das leis de Israel, inclusive a do puro e impuro. Jesus, o judeu, seguirá durante toda sua vida essas leis e, por vezes, se colocará contrário a elas. Para entendermos sua interpretação das leis, faz-se necessário, o bom entendimento da constituição legal de Israel, contida em Levítico, lugar onde começamos nossa reflexão.

Palavras-chave: Torá, Puro e Impuro, Lei, Próximo.

Abstract

This article "pure and impure, the path of the law: from Moses to the Gospel of Jesus", seeks to bring to the reader, aspects that range from the different contexts in which the laws were created, as well as their development and reinterpretation in the set of the Gospels at the time they were being written. The article will lead us to a deeper understanding of the Torah/Pentateuch, understanding its character as an Instruction much more than simply Laws. Within the Pentateuch, evidenced in chiasmic form, (it is in the centre) the book of Leviticus concentrates a great part of the laws of Israel, including that of the pure and impure. Jesus, the Jew, will follow these laws throughout his life, and at times he will stand against them. In order to understand his interpretation of the laws, it is necessary to have a good understanding of the legal constitution of Israel, contained in Leviticus, the place where we will begin our dissertation.

Introdução

É de conhecimento geral, a necessidade da existência de leis e normas para o convívio social, sejam elas em família, na comunidade em que atuamos, na Igreja, na fábrica e em toda a sociedade humana. Muito embora, por vezes, estas leis e normas não agradem a todos e, sejam até mesmo desrespeitadas, podemos dizer que, elas são tão antigas quanto o ser humano, e existem em todos os grupos e sociedades humanas.

A sociedade de Israel, desde muito cedo, implementou suas leis e normas, e as registrou nas páginas da história através da biblioteca que chamamos de Bíblia. Nela encontramos muitas leis, normas e regras que dizem respeito às relações entre as pessoas, com sigilo mesmas, com Deus e com todo universo criado.

No estudo das leis e normas presentes nos textos bíblicos, segundo Soares (2013, p. 22), é sempre bom levar em conta as que têm uma continuidade em sua vigência, com orientações a serem seguidas por todo o povo nas suas diferentes relações pessoais e interpessoais. Estas leis estão contidas nas três partes da Bíblia hebraica: Torah, Neviim e Ketuvim, e seu nascimento se deu dentro do longo processo da história do povo, e em razão das necessidades concretas que foram surgindo, sejam nas reuniões de família, dos clãs e tribos, ou mesmo em torno das razões que envolviam os santuários, palácios e o Templo de Jerusalém.

Muitas pessoas ainda pensam que a Bíblia surgiu pronta, caindo do céu como a vemos hoje, encadernada ou com capa dura, com gravuras ou cordões dourados ou mesmo com zíper. E que as leis que ela contém vieram prontas do 'alto', pois Deus, que sabe todas as coisas, teria antecipado, em revelação, o futuro para seu povo. Assim, muitos continuam acreditando que as leis bíblicas não teriam relação direta com o contexto de cada época, com a história e com a caminhada do povo, seriam leis sobrenaturais.

Urge rompermos com esta concepção mágica e termos presente que em qualquer grupo ou povo, toda lei surge das necessidades concretas que se apresentam para as pessoas e a coletividade. As leis não nascem simplesmente de mentes iluminadas ou de intelectuais que levantam hipóteses teóricas. Elas nascem

em função de problemas concretos que afligem a sociedade e os indivíduos, e depois de muitos debates e revisões, são criadas e reunidas em Estatutos.

Tenhamos em mente que, na Bíblia as leis surgiram pelo mesmo processo. Não caíram prontas do céu. Sabe-se hoje, que várias normas apresentadas como originadas no tempo de Moisés, tratam de assuntos e de situações que claramente seriam impensáveis de surgir quando ele e o povo ainda perambulavam pelo deserto. O mais plausível, portanto, é que muitas leis, mesmo tendo sua origem em épocas bem posteriores ao período mosaico, foram acrescentadas a esse período, de forma que todas figurassem entre as leis “reveladas por Deus” e, chanceladas por Moisés, o grande legislador.

Como Constituição de Israel, no sentido jurídico da palavra, a Torá reúne, num único corpo jurídico, leis surgidas em épocas diferentes. É preciso admitir criticamente que as leis bíblicas, ainda que tenham seu fundamento último em Deus, não ‘caíram prontas do céu’. Não podem ser interpretadas de forma superficial ou literal. Somente aprofundando-nos, descobrimos o presente precioso que carregam dentro de si, tais como: vida, liberdade, felicidade. Isso, através da boa convivência, da justiça e da paz.

Uma afirmação de que tais Leis procedem de Deus, somente pode ser alcançada através de uma análise atenta, onde se verifica que, elas geram vida para todos, não somente para poucos privilegiados. Cabe a nós, descobrir em cada lei o sentido da vida e para a vida que está aí imbuída. Encontramos grande parte destas leis, normas e códigos de conduta na primeira parte da Bíblia, conhecida pelo nome de Torá/Pentateuco.

Torá - Pentateuco

Dois são os nomes comumente empregados para denominar os cinco primeiros livros da Bíblia: Torá em hebraico e Pentateuco em grego. O substantivo hebraico Torá significa basicamente “Instrução”. Isto se deu, por causa da “Instrução” ou da “Lei” contida nestes livros como fundamento obrigatório da vida e do comportamento do povo. A palavra grega pentateuco pode ser entendida da seguinte forma: penta = cinco e teuco = tomos – cinco livros/rolos. A palavra hebraica Torá foi traduzida na

Bíblia do Setenta pelo termo grego “nómon”, que significa lei, norma, ordem. Entretanto, ela não retrata o real alcance deste conceito no judaísmo.

Para o judaísmo, a Torá é a “instrução”, o ensinamento de Deus para a vida, para que o povo consiga viver bem e tire o máximo proveito da vida, sem estraga-la e sem prejudicar a si próprio ou mesmo ao seu próximo. Nesse sentido, é um dom de Deus a Israel, garantindo a liberdade e a terra, e as condições necessárias para a felicidade e bem-estar. Tais leis, não se tratam de uma imposição de Deus, muito menos algum tipo de restrição da liberdade humana, ainda assim, alguns preceitos se iniciam com o advérbio “NÃO”. (Soares, 2013, p. 30).

A Torá/Pentateuco é uma grande composição literária integrada por narrativas e leis, e é o bloco mais volumoso da Bíblia, quase tão volumoso quanto o Novo Testamento inteiro (Garcia López, 2009, p. 15). Embora nosso objetivo não seja tratar aqui do Pentateuco, convêm elencarmos quais são seus cinco livros; Gênesis/bereshit, Êxodo/Shemot, Levítico/waycrá, Números/bemidbar e Deuteronômio/debarim, sendo que é, em Levítico, que depositamos grande parte de nossa atenção num primeiro momento. Convêm, também, dizer que é, no Pentateuco, onde está o código de conduta que norteará toda a vida judaica, inclusive a de Jesus e seus seguidores retratados nos Evangelhos.

O livro de Levítico, em hebraico, é nomeado pela primeira palavra do texto: *waicra* (“e chamou”). O Levítico é o terceiro livro da Bíblia e deriva de Levi, nome de uma das tribos de Israel. A tribo de Levi não recebeu terra, pois ela ficou responsável pelo culto no templo de Jerusalém, sendo consagrada ao serviço de Deus no santuário. Este livro trata justamente das funções e normas a respeito do culto, não tem um autor definido e é obra de muitas mãos, engajadas na questão das leis, dos rituais e das festas.

A obra é atribuída à escola sacerdotal e foi concluída após o retorno do exílio da Babilônia, pelo ano 400 a.C., durante o período persa (538-333 a.C.). É nessa época do “segundo templo” que surge o judaísmo constituído sobre o tripé: *lei*, *templo* e *etnia*. Nessa época, não há mais profetas, e sua função é assumida pelos sacerdotes. Embora seja o livro mais curto do Pentateuco, com 27 capítulos, é pouco conhecido, e isso talvez seja exatamente por se tratar de leis e preceitos, o que torna sua leitura cansativa. Ainda assim, é um livro esclarecedor, pois nos faz conhecer e

entender melhor, o período pós-exílio e a ascensão da classe sacerdotal e sua função na vida do povo e na sociedade judaica da época de Jesus, e mesmo posteriormente, quando os evangelhos estão sendo escritos. Para o povo judeu, levítico é o coração da Torá.

O livro apresenta a *ideologia mediática* do sacerdote entre Deus e o povo, entre o *sagrado* (Deus) e o *profano* (povo). Todo o livro é dedicado a *leis da santidade, de sacerdócio, do culto* e do *puro e impuro*, que é o objeto central desse artigo. Dentro do Pentateuco, o livro é um *quiasmo*, isto é, o miolo do Pentateuco, antecedido pelo Gênesis e Êxodo e seguido de Números e Deuteronômio (LUZA, 2019, p. 23).

Segundo vários autores, o centro do levítico, para os judeus, é o capítulo 16, que traz o dia da expiação, ou seja, Yom Kipur, também chamado dia do perdão ou da purificação. Entra nesse capítulo o “bode expiatório”, que recebe sobre si os pecados da comunidade e é levado para o deserto até Azazel, nome de um demônio que os antigos hebreus imaginavam que vivia no deserto (LUZA, 2019, p. 26).

Leis do puro e do impuro

A parte formada pelos capítulos 11-16 é chamada *Lei de Pureza*, porque fala da *pureza* e da *impureza* de certos animais ou da impureza de ações, situações ou contatos. Em outras palavras, descreve sobre os meios pelos quais um estado de *impureza* poderia surgir e como recuperar o estado de *pureza*. É bom termos claro neste ponto que, “*Puro*” é tudo “aquilo que pode aproximar-se de Deus, e é “*impuro*” aquilo que se torna impróprio para o seu culto ou do qual é excluído” (LUZA, 2019, p. 26). Esta parte do livro, trata de quatro principais categorias de *puro e impuro*:

- 1) Sobre animais *puros* e *impuros* (Lv 11), ou seja, *puros* são animais que podem ser oferecidos ao Senhor e que podem ser comidos; *impuros* são aqueles que os pagãos consideravam sagrados. A refeição era um aspecto central do sistema de pureza.
- 2) Levítico 12 trata da purificação da mulher após o parto. A mulher não se tornava *impura* pelo parto em si, mas pelo sangue, consequência do parto. Após o exílio, o parto e a menstruação são considerados *impurezas* e, com isso, acontece a marginalização da mulher.

- 3) Sobre a lepra e doenças da pele, o autor dedica dois capítulos (Lv 13 e 14). A lepra englobava várias doenças da pele e era vista, pelos antigos, como contagiosa, por isso, a necessidade de isolamento. O sacerdote decidia se existia realmente *impureza* ou não. São muitos os textos do Antigo Testamento que tratam desse assunto.
- 4) As *impurezas* sexuais do homem e da mulher estão relatadas no capítulo 15. A vida sexual coloca a pessoa diante do mistério do nascimento e da vida: “Tudo o que se refere à fecundidade e à reprodução tem caráter misterioso e sagrado” (BJ, nota c de 15,1).

Todos estes casos de *impureza* apresentados nos 4 pontos acima, tem como denominador comum a vida diante da morte, pois a essência da *impureza* é sempre a morte. Consequentemente, os cadáveres, tanto sendo de animais como de seres humanos, mancham e tornam *impuros* todos aqueles que direta ou indiretamente têm contato com eles (Lv 11,24-43; Nm 19,10-22). Esta leitura dos casos de *impureza*, embora não justifique, ajuda a compreender a atitude apresentada pelo sacerdote e o levita, em Lucas 10,25-37, que mudam seu caminho para não se contaminarem com um suposto cadáver (impuro) à sua frente. Retomamos esse assunto mais à frente.

Tahor ‘puro’ Tame ‘impuro’

Em nossa língua, há um termo para designar a pureza; já para obter o seu oposto, a gramática utiliza o prefixo “im” (impuro). O hebraico, em compensação, conhece dois termos diferentes, que reenviam a dois registros radicalmente separados: ‘*Tahor*’ para ‘puro’ e ‘*Tame*’ para ‘impuro’. Dois vocábulos que só são compreensíveis em seu contexto religioso.

Segundo Haddad (2015, p.104-105) o primeiro versículo bíblico que cita ‘*tehora*’ ‘*ura*’ (no feminino) é encontrado no episódio da arca de Noé: “De todo animal *puro* tu tomarás sete casais (...) e de todo animal *não puro*, tu tomarás um casal” (Gn 7,2). Neste ponto, a Torá não emprega a palavra ‘*temea*’ ‘*impura*’ no feminino, mas a expressa ‘*lo tehora*’ ‘*não pura*’, que poderíamos traduzir por ‘*impura*’. Ainda de acordo com Haddad, a primeira ocorrência da palavra ‘*tame*’, na forma verbal ‘*tornar impuro*’,

se encontra no episódio da violação de Dina: “E Jacó soube que Dina, sua filha, foi tornada *impura* (...)” (Gn 34,5).

Esta terminologia de *puro* e *impuro* será empregada principalmente nas leis alimentares, determinando o que Israel teria direito de comer ou não deveria comer. Entretanto, o *puro* e o *impuro* não são só atinentes ao domínio alimentar, mas também àquele da morte. HADDAD, diz que os exegetas do Talmud denominam de ‘*avô da impureza*’, a *impureza por excelência*, o cadáver. Aqui ainda a justificação da *impureza* não decorre de uma mácula biológica, mas dado o fato de que Deus pôs uma distinção entre vida e morte.

Para melhor compreender isso, Haddad explica que, mesmo que a legislação do *puro* e do *impuro* pertença à categoria dos ‘*hukim*’, ‘decretos’ puramente religiosos, cujo sentido escapa ao homem, sua aplicação estrutura a relação do Israelita com o mundo. Eles lembram, principalmente, que a terra pertence a Deus e que, à imagem do fruto do jardim do Éden, nem tudo é lícito. No plano da psicologia religiosa, resulta que o fiel concebe a sua submissão a Deus como uma experiência de vida, e a recusa desta submissão como uma experiência de morte. A vida e a morte não são mais percebidas no plano biológico, mas no plano espiritual.

As palavras ‘*tahor*’ e ‘*tame*’ reenviam a este duelo vida – morte, numa terminologia que evoca a luz e a sua ausência. Com efeito, o termo ‘*tahor*’ se aproxima foneticamente de ‘*tsohar*’, ‘pequena fresta’, que deixa a luz passar e de ‘*zohar*’ ‘esplendor, brilho’ que designa a luz intensa. Todos os termos vinculados a ‘*tahor*’ reenviam à luz. Ao contrário, ‘*tame*’ se refere ao encerramento, à opacidade, à ausência de luz. Assim, na sociedade antiga, o Cohen (sacerdote) garantia as regras do *puro* e o *impuro*, além de também vigiar sobre a própria pureza para poder oficializar no Templo. O mesmo ocorria para o Levita que trabalhava com o Cohen.

Com o passar do tempo e com as mudanças sociais, é de se esperar que a mentalidade sobre certos assuntos mude, exigindo-se a modificação de certas leis. O advento da monarquia aprofundou o fosso entre ricos e pobres sem-terra, dependentes da venda de sua força de trabalho, o que obrigou a criação de novas leis, que passavam pelo o crivo do Cohen (SOARES, 2013, p. 53).

O sumo-sacerdote no tempo de Jesus

Sem pretender esgotar o amplo campo, que envolve os deveres e privilégios em torno do Cohen (sacerdote) no tempo de Jesus, mas sim em caráter de compreensão de acontecimentos, envolvendo Jesus e os sacerdotes, apresentamos aqui, a forma teocrata do ser de Israel na época de Jesus. Podemos constatar que é o clero, em primeiro lugar, que compõe a nobreza e, no período em que não há rei, o pontífice, em exercício, é o personagem mais importante do povo. É, pois, do sumo sacerdote (*Cohen gadôl*) enquanto mais alta personagem do clero e, conseqüentemente, do povo todo, que nos ocupamos agora. O papel de chefe, representado pelo sumo sacerdote repousava no caráter de natureza cultual, a “santidade eterna” (*Kedushat ‘ôlam*), que a função lhe conferia e habilitava a cumprir a expiação pela comunidade, enquanto mandatário de Deus (JEREMIAS, 1983, p. 208).

Um fato exprime bem o caráter de natureza cultual que a função conferia ao sumo sacerdote: sua morte possuía uma virtude expiatória. Quando morria um sumo sacerdote, todos os homicidas que, diante da vingança do sangue tinham fugido para as cidades de refúgio, viam-se livres no mesmo dia. Podiam voltar para casa e, até mesmo, retomar sua profissão anterior, segundo a opinião dominante dos doutores. Em virtude do caráter de natureza cultual que lhe conferia o cargo, o sumo sacerdote, por sua morte, expiava as faltas de homicídios cometidos por negligência (JEREMIAS, 1983, p. 209). Ressaltamos aqui, que nossa leitura cristã, ao apresentar a figura de Jesus como o grande sacerdote, afirmará que com sua morte, expiou os pecados do mundo.

Esse caráter conferido ao sumo sacerdote, pela sua função, acarretava privilégios e deveres determinados, de natureza especial. O privilégio mais importante permitia-lhe, e somente a ele entre os mortais, penetrar no Santo dos Santos um dia por ano. Tinha permissão de tomar parte na oferta de um sacrifício cada vez que o desejar. Também é direito dele oferecer um sacrifício, embora estando de luto, prática proibida aos outros sacerdotes. Além do mais, no momento de distribuir as “coisas santas do Templo” entre os sacerdotes em serviço, o sumo sacerdote podia selecionar, em primeiro lugar aquilo que desejasse (JEREMIAS, 1983, p. 210).

Obviamente, os deveres inerentes ao cargo de sumo sacerdote eram de natureza principalmente cultural. A Lei de modo expresso prescrevia um único dever para o sumo sacerdote: o de officiar no Dia das expiações (Lv 16), mas os costumes foram-lhe acrescentando outras obrigações litúrgicas. Segundo a *Mishna*, deveria participar da cerimônia na qual era queimada uma novilha vermelha e executar seu serviço durante a semana que precedia o Dia das expiações, a fim de cumprir as prescrições dos escribas fariseus relativos à celebração litúrgica daquele dia (JEREMIAS, 1983, p. 212).

Entre as obrigações financeiras do sumo sacerdote figurava o pagamento de um novilho imolado em sacrifício pelo pecado, no Dia das expiações (Lv 16,3) e a quitação das despesas para a construção da ponte sobre o vale do Cédron. Outros deveres do cargo pontifício tinham por finalidade preservar no sumo sacerdote sua aptidão ritual para officiar; trata-se das *prescrições de pureza*. O contato com um cadáver tornava-o *impuro*; Nm 19,11-16 exigia uma cerimônia purificatória de sete dias antes de o sacerdote poder exercer de novo sua função. A fim de evitar-lhe tão grande *impureza*, era-lhe proibido manchar-se com o contato de um morto (Lv 21,11).

A Lei não lhe permitia tocar num cadáver nem entrar numa casa mortuária; nos enterros, não podia caminhar imediatamente atrás do caixão. Proíbiam-lhe também deixar crescer os cabelos em desalinho e rasgar as vestes em sinal de luto. A proibição de se macular ao contato de um cadáver não sofria exceção nem no caso de um parente próximo; essa minúcia faz compreender todo o seu rigor. Para os outros sacerdotes tal determinação deixaria de ser prescrita no caso de familiares: esposa, pais, filhos, irmãos, irmãs solteiras que moravam na casa do irmão. Para o sumo sacerdote havia uma única exceção: dizia respeito ao “morto de preceito”, isto é, não deixando nenhum parente. Quem encontrasse seu corpo devia prestar-lhe os últimos serviços. Assim mesmo, essa exceção era discutida. Os fariseus aceitavam-na, colocando a misericórdia acima do cumprimento estrito do preceito de pureza pelo sumo sacerdote; mas os saduceus, defensores da letra da Bíblia, afastavam até mesmo essa única exceção (JEREMIAS, 1983, p. 214).

Para o Dia das expiações, o sumo sacerdote devia revestir-se da mais alta pureza levítica. Na semana precedente, era obrigado a submeter-se, durante sete dias, à cerimônia de purificação prescrita em Nm 19,11-16, a fim de apagar alguma

eventual *impureza* ritual contraída ao contato com um cadáver. Essas regras de *pureza* tinham por finalidade preservar a aptidão ritual do sumo sacerdote prestes a officiar, mas tornava-se ainda necessário garantir à sua descendência a *pureza* de origem, porque, segundo a Lei, sua função era hereditária.

Esse caráter de natureza cultual conferido pelo cargo de sumo sacerdote era o fundamento incontestado de sua posição privilegiada na comunidade, mas o quadro ficaria incompleto se não formulássemos uma pergunta: em que medida a *situação histórica* influenciava a posição do sumo pontífice? Convém lembrar, em primeiro lugar, toda uma série de fatos que tendiam a minimizar a importância do sumo sacerdote. A extensão progressiva do poder político era dos mais radicais. Segundo uma antiga tradição, o sumo sacerdote que recebera a unção assumia o compromisso para o resto de sua vida e transmitia o pontificado como herança, a seus descendentes. Na época herodiana e romana; não sabemos desde quando nem por quê, a unção prescrita pela Lei (Ex 29,7;30,22-33) deixara de vigorar; a consagração do sumo sacerdote fazia-se por investidura. Este fato, já lhe diminuía o prestígio.

Os chefes políticos não davam importância a certas prescrições. Herodes, por exemplo, instituiu Aristóbulo, o último sumo sacerdote asmoneu (35 a.C.), com dezessete anos, quando a idade canônica para os sacerdotes era, normalmente, vinte anos. Tal ocorrência também não contribuía para aumentar o crédito inerente à função. Um fato novo, porém, abalou profundamente a situação. Para destruir a importância da função pontifical, Herodes ousou nomear ou destituir a seu bel-prazer os sumos sacerdotes, desprezando os privilégios da antiga aristocracia dos sumos sacerdotes sadoquitas. Chegou a nomear sumo sacerdote qualquer membro de família sacerdotal comum; assim sendo, mesmo sob os romanos, o cargo deixou de ser vitalício e hereditário (JEREMIAS, 1983, p. 222). A partir deste momento, muitos passam a olhar para a figura do sacerdote com desconfiança, acreditando ter a corrupção se instaurado definitivamente no Templo.

No século I de nossa era, a importância do sumo sacerdote via-se reforçada de modo considerável. Com efeito, enquanto chefe do Sinédrio e primeiro representante do povo, neste período em que não havia mais rei, o sumo sacerdote representava o povo judeu diante dos romanos. Os sacerdotes passavam, pois, a ser membros de uma aristocracia político-religiosa influente, poderosa e muito bem articulada. Em

áreas de populações majoritariamente aldeãs da Galileia, vítimas diretas da exploração romana recrudesciam o ódio contra os dirigentes do Templo, acusados de colaborarem com os interesses romanos. O grupo sacerdotal de Jerusalém nada faziam para mudar esta estrutura de opressão vergonhosa, alvo das denúncias de profetas populares (SCARDELAI, 2016, p. 48).

Leis geradoras de morte nas estruturas do tempo de Jesus

Jesus viveu na Palestina, dentro do quadro do Império Romano e do Judaísmo. Encontrou estruturas sociais geradoras de morte, tais como o sistema da Lei no Judaísmo e também as Leis econômicas do Império Romano. Para podermos compreender em profundidade as atitudes de Jesus e seus gestos, temos que entender também a situação do homem de seu tempo. Só assim vamos ter a compreensão do posicionamento de Jesus perante a Lei, e o porquê de sua interpretação irônica (muitas vezes) da mesma.

Em sua época, Jesus conseguiu distinguir, de modo claro, as estruturas do seu tempo que sustentavam leis de morte, daquelas leis que geravam vida. Jesus quebra os tabus destas leis que acabaram excluindo pessoas do convívio social porque eram consideradas *impuras*. Ele não tem medo de se aproximar do leproso (Mc 1,40); se deixa tocar pela mulher que tem hemorragia (Mc 5,27); toca o filho morto da viúva e o ressuscita e pega na mão da menina supostamente morta (Mc 5,41); declara que todos os alimentos são *puros*.

Se conferirmos os textos que falam de Jesus perante a lei estabelecida, veremos que Ele a desrespeitou muitas vezes. Esta maneira nova de pensar acerca da Lei criou para Jesus um repúdio dos Fariseus, Saduceus, Sacerdotes, que culminou com a morte na Cruz. Os Fariseus, mestres do Judaísmo, criticavam asperamente as atitudes dele, pois eram um desrespeito a ordem estabelecida.

De acordo com Casonatto (2010), Jesus não atacou diretamente a estrutura geradora de morte do Império Romano, mas sim o próprio Judaísmo. De fato, o Império Romano representava a opressão do dominador estrangeiro, mas não era a espinha dorsal do sistema de morte na Palestina. O Judaísmo, fortemente firmado pela ideologia da Lei e do sistema do *puro* e do *impuro* (interpretada de modo diverso

pelos partidos políticos), decretava, de fato, a morte do povo todo que vivia na Palestina. Jesus percebeu isto, viu de fato, onde deveria iniciar o seu trabalho libertador, e tomou as mais variadas atitudes frente a situações diversas de injustiças e, aplicou um novo olhar sobre a Lei, evidenciando o respeito ao próximo e suas necessidades.

Quem é o próximo e o não-próximo?

Para (Haddad, 2015, p. 108), a pergunta “quem é meu próximo” vai justificar a parábola do bom Samaritano. Ao analisarmos três diferentes contextos da Bíblia: Torre de Babel (Gn 11, 1-4), que relata a origem da humanidade, – a saída do Egito (Ex 11,1-2), narra os hebreus e os Egípcios e a legislação interna de Israel (lei da guardiana), nós encontramos o termo ‘*rea*’ traduzido por ‘próximo’. Isso nos oferece uma definição simples: na Bíblia, o próximo designa uma pessoa que se encontra numa proximidade geográfica. É assim que deve entender o versículo “tu amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18), o que não significa amar a humanidade num sentido amplo, mas amar concretamente aquele que partilha do meu espaço, como o meu vizinho, o meu colega, etc. Hillel, um grande mestre judeu, contemporâneo de Jesus, permaneceu fiel a esta leitura num celebre episódio talmúdico:

Um pagão diz a Hillel: Eu me converterei se tu me ensinares toda a Torá durante o tempo em que eu permanecer apoiado num só pé. Hillel lhe responde: ‘Não faça a teu próximo o que não gostarias que te fizessem, isto é toda a Torá, o resto é comentário. Vá e estude! (TB Shabat 31a).

Resumidamente, podemos dizer que, a relação face a face é necessária para expressar uma autêntica solidariedade, o amor só se expressa na epifania do encontro. Donde a declaração de Rabi Aqiba: “Tu amarás o próximo como a ti mesmo é o grande princípio da Torá” (Gênesis Rabba § 24).

A Parábola do Bom Samaritano (Lc 10,29-37)

A parábola do Bom samaritano, que tantas vezes escutamos, é enunciada quando Jesus continua a sua rota para Jerusalém com seus discípulos. Esta

caminhada os leva à proximidade de uma vila da Samaria. O mestre envia até ela discípulos para aí receber algum alimento, mas os discípulos não foram acolhidos pelos Samaritanos que, longe de serem ‘bons’, se mostraram não hospitaleiros. Os discípulos sem mais amaldiçoariam esta comunidade, mas Jesus os dissuade, lembrando que a função do Filho do homem não é a de destruir, mas a de salvar (HADDAD, 2015, p. 107)

Os Judeus de Jerusalém, apoiados na Lei, desprezavam os Samaritanos por serem *impuros*, não passavam em seu território para não se tornarem *impuros*, desprezavam os Galileus pois seus habitantes casavam-se com mulheres estrangeiras. Natanael diz a Felipe: “De Nazaré, pode sair algo de bom?” (Jo 1,46). Da mesma forma, no Templo, os estrangeiros podiam apenas entrar no átrio dos Gentios e antes da entrada do Templo propriamente dito, dos sacrifícios, existia uma placa condenando à morte os não-judeus que por ali passassem. A Lei que distinguia as pessoas e as classificavam em *próximo* e *não próximo* tornou-se um sério problema causador de morte (CASONATTO, 2010).

Jesus trouxe uma nova interpretação a esta Lei: não existia mais o ‘*não-próximo*’ e ilustrou a nova doutrina com a parábola do Bom Samaritano, dando uma resposta ao legista que lhe pergunta: “E quem é o meu próximo” (Lc 10,29): O próximo é, para todo o homem, aquele do qual nos aproximamos, quer necessite de ajuda quer não. Nesta passagem de Lucas, vemos expressar-se a relação “Jesus – próximo – fazes tu o mesmo”.

A caminho de Jericó

A parábola começa com a expressão “um homem”; segundo Haddad, não importa quem, alguém criado à imagem de Deus. Ele descia de Jerusalém, poderia ser alguém voltando de uma das festas de peregrinação religiosa. Está deixando a cidade santa “Jerusalém” e descendo para Jericó. Na Bíblia, Jericó é como a anti-Jerusalém, cidade idólatra, cidade da prostituição, duplamente fechada (Josué 6,1), enquanto que Jerusalém está aberta a Deus. Descendo ele encontra o mundo da violência. Ele é despojado e coberto de golpes, não satisfeitos de roubar seus bens, os ladrões batem no homem e o deixam à própria sorte entre a vida e a morte.

Um sacerdote (Cohen) descia pelo mesmo caminho. Descer é sempre correr o risco de se afastar do Céu. O Cohen vê o corpo inanimado, pensa que está morto. Ele se afasta. Do ponto de vista da lei judaica, deveria este sacerdote salvar ou não este homem? Será que se tornaria impuro por querer ajudar a manter a vida ou o respeito humano? Vejamos o que nos diz o ensinamento judaico:

Nossos sábios ensinaram: Salva-se uma vida humana no Shabat (transgredindo o Shabat), o zeloso é ainda mais louvável, e não é necessário consultar um tribunal rabínico. Por exemplo, se uma criança cai na água, poder-se-á lançar uma rede para pescar a criança; e se acontecer puxar peixes na rede, não se é culpado desta peca (trabalho proibido no Shabat) TB Yoma 84b).

Mesmo se tratando do fato de se encontrar alguém morto no caminho, o ensinamento nos diz:

Grande é o respeito devido às criaturas, pois este respeito repele os interditos da Torá (...). Está escrito (Nm 6,7): Por sua irmã, ele (nazireu) não se tornará impuro. Eu poderia pensar que um nazireu ou Cohen que, indo sacrificar o cordeiro pascal, descobrisse um cadáver não deveria enterrá-lo (a fim de não se tornar impuro e poder entrar no Templo?) o versículo te ensina que 'por sua irmã' ele não se tornará impuro, mas por um cadáver anônimo, ele ficará impuro (TB Nazir 61b).

Conclui Haddad dizendo que, seria um dever religioso enterrar este morto, mesmo se aquele que o enterra é um sacerdote ou um nazireu que, por seus status, deve estar vigilante em matéria de *pureza*, pois grande é o respeito dado às criaturas. em nossa parábola, nem o Cohen, nem o Levita, dão atenção a este corpo que jaz. Eles se afastam não porque se ocupar de um ferido é religiosamente proibido, mas porque não são tomados de misericórdia. Falta-lhes compaixão e amor. Percebemos, portanto, que nesta passagem, Jesus não está criticando a Lei de Israel, mas critica uma atitude de desrespeito a uma criatura de Deus.

Um samaritano 'a caminho', embora considerado *impuro* por sua etnia, porta consigo uma dimensão querida por Jesus: o movimento do ser, a fragilidade que permite ser disponível para com os outros, que permite responder a Deus 'Eis-me aqui'. Ele viu e foi tomado de compaixão, uma sincera empatia que o faz partilhar do

sofrimento do outro. Este sentimento permite a ele, se aproximar e sem medo, sem pensar a Lei, se fazer próximo do outro.

Nesta breve análise da parábola, podemos distinguir três tipos de relações humanas, a primeira é a *violência*; o homem é atacado violentamente no caminho por aqueles que querem usurpar do que lhe pertence; a segunda é a *indiferença*; aqueles que passam mudam o caminho, não querem se comprometer, não enxergam, não é problema deles; o terceiro é a *fraternidade*; aquele que passa, se vê no que está caído, sente compaixão, deixa momentaneamente seu caminho, seus problemas, sua pressa, se faz próximo.

Jesus, com sutileza, inverte a pergunta inicial 'quem é meu próximo', que deu origem a parábola, nos fazendo perguntar 'quem é o próximo deste ferido?'. A questão não é mais saber quem é meu próximo, mas antes, "tu te consideras como próximo do outro?". Sobretudo se este outro está sofrendo. O ensinamento permanece um apelo para cada consciência. Cada um poderá se perguntar sempre: "Quem é o ferido que eu não quero ver? Haddad afirma tratar-se de desalojar de si seus próprios preconceitos, seus medos. Jesus nos ensina a viver com a nuance, contra as visões totalitárias. A parábola termina com uma indicação que serve para todos, "Vai, e também tu, faze o mesmo".

Jesus e a Lei

Mesmo independentemente dos Evangelhos, podemos concluir que Jesus, como Judeu, durante a sua vida, esteve muitas vezes no Templo de Jerusalém, por ocasião das Festas Judaicas. As Leis Judaicas prescrevem três Festas de peregrinação obrigatórias, enumeradas no Código da Aliança (Ex 23,14-20), segundo o calendário agrícola: na primavera, a Festa dos Ázimos (Páscoa); no verão, a Festa da colheita ou Semanas (Dt 16,9); e outra celebrada no outono, a Festa das Tendões ou Colheita dos Frutos. "Três vezes ao ano, toda a população masculina comparecerá diante do Senhor" (Dt 16,16). Segundo os Evangelhos, Jesus tomou parte em algumas destas Festas.

Mas Jesus toma também certas atitudes que geraram conflitos imediatos com os Sacerdotes, Saduceus e Fariseus. O Evangelho de João nos apresenta, logo no

início, a questão dos vendilhões do Templo (Jo 2,13). Era a Festa da Páscoa, Jesus estava em Jerusalém, sentia o sistema de morte que representava o Templo; pois era o centro religioso, econômico e político. Todo o povo pelo menos três vezes ao ano, deveria ir lá para as *purificações*. O Templo centralizava o poder econômico: ali se encontrava o dinheiro recolhido do dízimo, ali estava o tesouro público, ali era o lugar mais seguro da Palestina. Era justamente neste Templo que a discriminação entre as pessoas se fazia sentir. Existiam as classes sociais, os que ditavam e faziam as Leis para o povo. Também no Templo se exercia o poder político: ali funcionava o Sinédrio que, aliado ao Império Romano, governava a povo judaico (CASONATTO, 2010).

No episódio da observância do Sábado, Jesus redimensiona a Lei. Coloca, como o mais importante, *o Homem em vez da Lei*: “O Sábado foi feito para o Homem; e não o Homem escravo do Sábado” (Mc 2,27). Esta atitude de Jesus faz com que a longa lista do que era permitido ou proibido fazer no Sábado caia por terra. De agora em diante, é a Lei do Amor que governa as ações do homem.

Juntamente com a questão do Sábado, vem a reinterpretação que Jesus faz com as leis farisaicas do *puro* e *impuro*. Jesus escandaliza, toca nos leprosos (Mc 1,41; Mt 8,2; Lc 5,12), toca no cadáver do filho da viúva de Naim e o ressuscita. Os seus discípulos escandalizavam os Fariseus, porque comiam e bebiam sem lavar as mãos. Tudo isto que Jesus e seus discípulos faziam, tornava *impuras* as pessoas.

Os sacerdotes e os fariseus, vendo estas atitudes de Jesus e dos discípulos, os repreendiam severamente. Jesus viu que estas Leis do *puro* e do *impuro* eram uma carga pesada demais para o povo. Para tudo, existia uma Lei: o que devia comer ou não, vestir, a distância que podia caminhar no Sábado, ou o que poderia fazer. Em consequência de todas estas leis, para o pobre tornou-se um peso insuportável sua observação, que, com frequência, infringia uma ou outra de suas 613 leis, se tornando *impuros*.

Para o pobre, em tal situação, existia apenas um caminho: ir ao Templo de Jerusalém, nas peregrinações, e ali oferecer um sacrifício, uma esmola, para tornar-se novamente *puro*. O sacerdote era o que recebia estas ofertas, centralizava o poder econômico em torno de si. Só o sacerdote tinha o poder de restituir ao *impuro* novamente a normalidade da vida. É o caso do leproso que Jesus cura e diz: “Vai

mostrar-te ao sacerdote e oferece por tua purificação o que Moises prescreveu, para que lhe sirva de prova” (Mc 1,44).

Como podemos averiguar através dos evangelhos, a lei do *puro* e do *impuro* tornou-se uma opressão insuportável. Jesus, que cresceu dentro deste sistema de Leis, percebeu isto, e fez observações pertinentes, que colocavam em cheque o ritualismo por detrás desta lei: “o que, de fato, suja o homem não é o que vem de fora, mas o que vem do interior do homem mesmo” (Mt 15,10-20).

Segundo (Soares, 2013, p. 122), no tempo de Jesus, o aspecto legal, jurídico, da Torá já era o mais evidenciado pelo movimento dos fariseus; mas eles faziam uma leitura literal e legalista (Jo 5,10; 8,3-5; Lc 11,46), onde o que importava era a letra da lei e não a vida da pessoa humana (Lc 11,42). Sua leitura era amparada por uma teologia retribucionista: os pecadores, que não praticavam a Lei, seriam castigados por Deus, enquanto os que a praticavam seriam sempre abençoados, inclusive com prosperidade material, além de saúde física (Lc 18,11-12; 16,13-15). É contra esta maneira reducionista de interpretar a Torá que Jesus se posiciona. As curas realizadas por Jesus, implicam em perdão de pecados, evidenciando a contestação feita à eficácia dos sacrifícios de animais no Templo (SCARDELAI, 2016, p. 165).

O que vemos na atitude de Jesus, é que a atualização das leis implica mudança de conteúdo ou pelo menos de interpretação, e as vezes, devido ao caráter opressivo da lei, torna-se necessário, sua total revogação. Em outras palavras, existem leis que perdem seu sentido, sua razão de ser, e dentro de novos contextos e circunstâncias, torna-se imprescindível uma nova legislação que altere ou mesmo as extinga.

O ensinamento de Jesus é normativo para seus seguidores, coloca exigências para quem está disposto a segui-lo e atingir a plenitude da vida em Deus. Mas não são ensinamentos apenas normativos, pregações feitas sobre um tema ou outro. O principal aspecto do ensinamento de Jesus, reside em sua prática de vida. Jesus ensinava não só com seus discursos, mas com as ações que realizava e com as atitudes que tomava nas diversas situações de seu dia a dia. Ensinava não só pela prédica, mas também pela prática, pois o exemplo tem muito mais a dizer do que as palavras.

Jesus faz uma releitura da Torá com todo o seu ser, suas atitudes, suas palavras, sua maneira de vivenciar a tradição religiosa de seu povo e de interpretar seus textos sagrados. Isso foi alcançado através de uma percepção e leitura dos acontecimentos de seu tempo. Em Jesus, a Torá chegou à plenitude de seu cumprimento, sem, no entanto, esvaziar-se de seu conteúdo (Mt 5,17-18). Ela foi reconduzida ao seu verdadeiro espírito, ganhando nova expressão em sua prática, inspirada no modo de vida de Jesus e, superando o legalismo (Mt 5,20). Em outras palavras, a pessoa de Jesus se iguala à Torá, onde ele mesmo se define como “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6), termos que equivalem à Torá na literatura sapiencial. Por isso, ele é a Torá viva, encarnada, dialogando com o mundo. Em relação ao *puro* e *impuro*, Jesus apresenta uma Boa-nova, uma nova possibilidade. Não a de se sujar ou ser contaminado pela impureza do outro ao simples toque, conforme apresentado na Lei, mas a possibilidade de ser limpo por Jesus, purificado de todos os pecados pelo seu toque (Mc 3,7-12).

Considerações finais

Dentre tudo que vimos juntos até aqui, pudemos observar um confronto existente entre fariseus e cristão em torno da lei do *puro* e *impuro*, registrado nas passagens do Novo Testamento. Todavia, fica muito difícil a compreensão da visão negativa apresentada para os fariseus no Novo Testamento sem conhecer o contexto em que esta literatura foi gerada. Sem pretensão nenhuma de exaurir esta temática, apenas apresentaremos agora, um pouco do que a história nos revela sobre tal confronto. Tudo começa a partir do ano 70 d.C. com a destruição do Templo e a reorganização do judaísmo que se encontra ameaçado de extinção (MIRANDA, 2015, p. 45).

Com o Templo destruído, sendo ele o centro da fé judaica, o grupo dos fariseus juntamente com outros sábios, fundaram a famosa escola de lavneh, com objetivo de manter o judaísmo vivo apesar da destruição do Templo. Eles acreditavam que a Torá escrita e a Torá oral poderiam ser o ponto de referência de Israel. O judaísmo poderia sobreviver independente do Templo que era o elo do povo. A reorganização do judaísmo, portanto, se concentrou no estudo da Torá oral dos fariseus, dando origem ao judaísmo puramente farisaico (MIRANDA, 2015, p. 45-46).

Entretanto, existiam outros grupos dentro do judaísmo, era o caso dos saduceus, essênios e cristãos, entre outros, que também se sentiam e, de fato, eram judeus, mas não compartilhavam totalmente com a opinião farisaica da escola em lavneh. Estes grupos vão levando uma vida a parte do judaísmo farisaico, sem disputar espaço. Entretanto, quando Gamaliel II assume a escola de lavneh, trazendo consigo doutores e discípulos de valor, se inicia o período de intolerância. Usando-se de sua influência e de bons contatos com as autoridades romanas, ele começa a unificar todas as comunidades judaicas espalhadas na Galileia e em Roma sob a autoridade da escola de lavneh. Com isso, o judaísmo de forma geral, se torna o judaísmo farisaico.

Os judeus messiânicos (cristãos), que tem outro ponto de referência sobre o judaísmo, vão se confrontar com o novo modelo de judaísmo imposto por Gamaliel II. É neste contexto que nasce a literatura neotestamentária antifarisaica. O objetivo desta literatura é justamente combater o farisaísmo intolerante de Gamaliel II e mostrar outra forma de se viver o judaísmo. É exatamente por isso que os Evangelhos, sendo escritos após a destruição do Templo, nos trazem tantas críticas a respeito dos fariseus. Acredita-se, entretanto, que tais críticas, podem ser restritas em grande parte, aos líderes dos fariseus, tendo em vista que, os Evangelhos não contestam toda a doutrina farisaica, e que, o cristianismo, assume parte desta doutrina (MIRANDA, 2009, p. 17).

Como podemos ver, existiram motivos tanto do lado cristão como do lado farisaico para que houvesse um confronto entre os dois grupos. Do lado farisaico, tentaram livrar o judaísmo do perigo de extinção. Impuseram a Torá oral como forma de atualização da Torá escrita e como forma de preservar a tradição judaica. Do lado cristão, o elemento principal era a aceitação de Jesus como o Messias esperado. O ponto de referência dos cristãos para interpretação e atualização da Torá escrita, já não era mais a Torá oral mais o próprio Jesus. Se de um lado, os fariseus rejeitavam Jesus, do outro, os cristãos rejeitavam a Torá oral dos fariseus.

O fato é que os fariseus tiveram grande importância no desenvolvimento da fé judaica precursores do movimento rabínico, seu empenho em aprender, estudar, e ensinar a Torá levou a fé adiante mais do que os próprios sacerdotes, cabendo aos

fariseus o papel de desenvolvedores da fé judaica e seus ensinamentos (RAMOS E MATOS, 2019, p.102). Devido a situação histórica, excessos foram cometidos.

É fato, que não podemos reduzir todo o significado contido dentro da palavra Torá, ao que significa para nós a palavra lei, e, mesmo tendo se tornado a Torá, a constituição do povo de Israel como sua Lei máxima, deve ser vista e seguida como *instrução* (manual de instrução) de vida.

O objetivo das leis, realmente justas, é fazer o bem às pessoas e ao povo, tornar a sua vida melhor, evitando o caos na sociedade. O mais importante, não é a norma em si, mas o funcionamento da vida. Se a vida não está funcionando, temos que checar o *manual de instruções* para ver onde reside o problema. Jesus fez uma releitura deste manual à luz do respeito à vida e à dignidade humana, colocando no centro de sua reflexão o amor a Deus refletido no amor ao próximo, tornando *puro*, aquele que era visto como *impuro*.

Referências

- BÍBLIA. Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2010.
- BORTOLINI, José. **Pentateuco e história deuteronomista**. Aparecida: Santuário, 2018.
- CASONATTO, Odalberto Domingos. **Jesus e a Lei**, 2010. https://www.abiblia.org/ver.php?id=1283&id_autor=66&id_utente=&caso=artigos. Acessado em 02/02/2021.
- HADDAD, Philippe. **Jesus fala com Israel: uma leitura judaica de parábolas de Jesus**. São Paulo: Loyola, 2015.
- JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- LOPES, Félix García (org.). **O Pentateuco**. São Paulo: Paulinas, 2009. Paulo: Loyola, 1998.
- LUZA, Nilo. **Uma introdução ao Pentateuco**. São Paulo: Paulus, 2019.
- MIRANDA, Manoel. **As relações judeu-cristãos do primeiro século**. São Paulo: Prisma, 2015.
- RAMOS, Marivan Soares; Marcio Miranda de Matos. **Jesus: o mestre entre os sábios**. São Paulo: Garcia, 2019.
- ROMER, Thomas *et alii.* (orgs.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2010.
- SCANDELAI, Donizete. **Jesus Barrabás: um profeta entre bandidos**. São Paulo: In House, 2016.
- SKA, Jean-Louis. **O Antigo Testamento: explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele**. São Paulo: Paulus, 2015.

SOARES, Paulo Sérgio. **Introdução ao estudo das leis na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2013.

STORNILO, Ivo; BALANCIN, Euclides. **Como ler o livro do Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2013.

ALGUNS ASPECTOS DO SÉTIMO DIA OU SHABBAT NAS ESCRITURAS E NA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ

Paulo Antônio ALVES, Religioso da Congregação Nossa Senhora de Sion, Doutorando em Teologia pela PUC – SP, leciona Teologia no ITESP – SP e no CCDEJ – SP.

Marivan Soares RAMOS, leigo casado, Doutorando em Teologia pela PUC – SP, é Coordenador Acadêmico e professor do CCDEJ – SP, membro do Conselho Editorial e Consultivo da Coleção de livros Judaísmo e Cristianismo.

Resumo

O presente artigo tem como proposta apresentar o sétimo dia, *shabbat*, como fonte geradora de comunhão e vida. Foi por meio da ação libertadora de Deus, junto ao seu povo no Egito, que Ele concedeu sua aliança. Essa por sua vez, deve ser lembrada e guardada de geração em geração como sinal do amor perpétuo de Deus por seu povo. A teologia da *shabbat* vivenciada pela tradição de Israel apresentará ecos na teologia do domingo. Isto se deu graças à escuta de Israel na Igreja. Dessa forma, a comunidade cristã ao praticar os preceitos dominicais, manteve-se ligada a prática da *shabbat*. Isto se deve porque a ressurreição de Jesus sinaliza a vitória da vida sobre a morte e, assim, ela atualiza a libertação de Deus na história, que deve ser lembrada e guardada de geração em geração.

Palavras-chave: Sábado, Domingo, Torá, Guardar, Lembrar.

Abstract

The purpose of this is to present the seventh day, *shabbat*, as a source of communion and life. It was through God's liberating action with his people in Egypt that He granted his covenant. This, in turn, must be remembered and kept from generation to generation as a sign of God's perpetual love for his people. The *Shabbat* theology experienced by Israel's tradition will echo Sunday's theology. This was thanks to listening to Israel in the Church. In this way, the Christian community, while practicing Sunday precepts, remained connected to the practice of *shabbat*. This is because the resurrection of Jesus signals the victory of life over death and, therefore, it updates the liberation of God in history that must be remembered and kept from generation to generation.

Keywords : Saturday, Sunday, Torah, Save, Remember.

Introdução

Segundo a tradição judaico-cristã, o dia chamado *Shabbat* (שבת)¹ encerra o ciclo da criação: “Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia cessou, depois de toda obra que fizera” (Gn 2,2). O verbo שבת, no texto em questão, está conjugado no tronco verbal *qal*, terceira pessoa do masculino singular. Nesse caso específico, o verbo שבת, conjugado no tronco verbal *qal*, sugere a ideia de ‘encerrar algo’ e é, por isso, que muitas traduções utilizam o verbo ‘descansar’. Como se Deus, após a criação, estabelecesse o *Shabbat* como seu limite-ilimitado.² É o que observa-se na maioria das Bíblias em português ao optarem pela tradução do verbo שבת pelo verbo ‘descansar’, como a de Jerusalém (1985, 2002), Pastoral (1990), Peregrino (2002), João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada (1993), Vozes (2005), CNBB (2019), Bíblia Judaica completa (2010).

Por outro lado, o verbo שבת, mesmo no tronco verbal *qal*, pode sugerir a ideia de ‘cessar’. Como verifica-se no texto de Gn 8,22, “dia e noite jamais cessarão (שבת)”. É por causa dessa possibilidade que traduções como a TEB (2015), traduziram o verbo שבת, pelo verbo ‘cessar’. Preferindo-se, nesse caso, o verbo que sinaliza a ideia de ‘guardar’, ‘zelar’. Neste sentido, Haddad (2015, p. 33) argumenta que o significado do verbo שבת, significa, via de regra, “cessação e não repouso”. O verbo descansar pode, segundo Haddad, sugerir a ideia de fadiga. E qual seria a fadiga de Deus? De fato, o que ocorre, é que “Deus cessa de acrescentar novas regras ao mundo. Ele mantém o

¹ Segundo o Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento (verbetes 2323 shabat, 1998, p. 1521), a palavra *Shabbat* é cercada de algumas dúvidas. Não se sabe se ela como substantivo deriva do verbo ou se o substantivo de origem derivou o verbo. De toda forma, a palavra tem uma característica, segunda letra da raiz de forma duplicada, de um substantivo derivado da conjugação verbal chamada *piel*, embora em momento algum a encontre conjugada neste estado. Existem 71 ocorrências da palavra *Shabbat* no Primeiro Testamento. Dessas, 27 ocorrências na conjugação verbal simples chamada *qal* (voz ativa) apresenta a ideia de “interromper”, mas dessas 27 ocorrências, 13 faz alusão a ideia de “cessar” e outras 04 ocorrências na conjugação *nifal* (voz passiva). Já na conjugação verbal *hifil* (voz ativa) encontra-se o maior número de ocorrências, 40, sugerindo a ideia de “fazer cessar” (D.I.T.A.T., 1998, 1521).

² O *shabbat* de Deus no tempo e no espaço porta uma noção de limite, sem, com isso, prescindir de ser sinal de Eternidade, ou não limite, de possibilidades infinitas. É, por isso, que vemos em Jo 5,17, seguindo a Teologia do Cumprimento, a noção de continuidade de uma ação que produz vida em um contexto que aponta não para um limite no tempo, mas para algo que limite a natureza humana. Neste caso, quando não se pode cessar, a noção de Eternidade, age porque não pode descansar, cessar, ou tomar alento, pois uma pessoa sofre. E essa noção encontra-se na expressão hebraica: *piquar néfesh*, ou seja: para salvar uma vida é permitido romper com o limite aceito em tempos normais, é possível não cumprir o mandamento da *Shabbat*.

mundo como está e repousa” (2015, p. 33). O *Shabbat*, portanto, segundo os textos veterotestamentários, sinaliza para a aliança entre Deus e o povo.

O *Shabbat*, nesse sentido, significa, para a tradição judaica, o momento em que o ser humano é convidado para, assim como fez seu Criador, cessar seus trabalhos. Interrompendo seus afazeres cotidianos, no *Shabbat*, o ser religioso é capaz de celebrar sua vida em comunhão com o Eterno. Antecipando aquilo que será no futuro. João Paulo II assim nos diz sobre essa comunhão com Deus: “a interrupção do ritmo, muitas vezes oprimente, das ocupações exprime, com a linguagem figurada da ‘novidade’ e do ‘desprendimento’, o reconhecimento da dependência de nós mesmos e do universo de Deus. Tudo é de Deus!” (PAULO II, 1988, p. 16). Dessa forma, Deus santifica o *Shabbat*, como nos ensina uma bonita oração judaica chamada *Kiddush*: “Bendito és Tu, Senhor, que santificas o Shabat...” (LENHARDT, 2020, Tomo II, p. 51). Uma vez santificado, o *Shabbat* terá como missão santificar o tempo. Assim explica Heschel (2014, p. 19): “Seis dias da semana vivemos sob a tirania das coisas do espaço; no *shabbat* tentamos nos tornar harmônicos com a santidade no tempo. É um dia em que somos chamados a partilhar no que é eterno no tempo”.

No que diz respeito à tradição cristã o *Shabbat* continua com seu valor. Basta ver a disposição dos dias de nosso calendário que apresenta o sábado como o último dia da semana. Ou ainda, o encerramento do Tríduo Pascal que culmina com a vigília do sábado santo, em que solenemente proclama-se o Glória, aclamando a ressurreição de Jesus, Deus encarnado. Sobre a encarnação, Lenhardt (2020, Tomo II, p. 206) assevera: “a novidade cristã, irredutível, certamente, mas sobre um fundo de continuidade, consiste em ver e declarar que Jesus Cristo, o Filho de Deus encarnado, o Senhor, que ninguém pode confessar se não for através do Espírito Santo, é a *Shekhiná*”. Dessa forma, na paixão, morte e ressurreição de Jesus cumpre-se, de modo pleno: a dimensão sabática. Os padres da Igreja assim já ensinavam: “nós consideramos verdadeiro sábado a pessoa de nosso Redentor, nosso Senhor Jesus Cristo” (PAULO II, 1988, p. 18). Para os cristãos, portanto, o domingo da ressurreição é indubitavelmente extensão do *shabbat*. O dia do Senhor! O dia que rompe com os limites humanos e coloca-se como o tempo de Deus. Para Ephraïm: “os padres da Igreja parecem ter tido a intuição de que o domingo seria parecido ao

oitavo dia, uma abertura evocadora da transposição dos limites da semana, um prolongamento do shabat no shabat sem fim, que é o Reino” (1998, p. 246).

1. Alguns aspectos da Shabbat/ 7º Dia na Tradição de Israel

O ensinamento da *Shabbat*³ ou Sétimo (7º) Dia⁴ revelado, ensinado e inscrito nos Dez Pronunciamentos ou 10 Palavras ou Decá (10) - logo (palavra, pronunciamento, discurso): Decálogo é um dos ensinamentos mais importantes e, como tal, é portador de uma grande luminosidade para o coração.⁵

Antes de continuar, convidamos você, amiga leitora e amigo leitor, a ir até a Escritura e nela conferir a mesma revelação divina, que ensina de modo duplo ou diverso ou múltiplo: Ex 20,8-11 e Dt 5,12-15. Esses dois textos, ligados a Gn 2,1-4a e Ex 12, de modo especial, possibilitam-nos a perceber a beleza da unidade na diversidade ensinada por Deus a Moisés o qual foi o mediador entre o Revelador-Libertador-Educador e seu Povo: libertado e discípulo. Libertado no corpo e cujo corpo e coração precisam agora de formação para viver e ensinar a sua liberdade recebida de modo gratuito. Se, de um lado, existe um ato gracioso, misericordioso de Deus; por

³ A palavra *Shabbat* é uma palavra usada pela Torá como sendo comum dos dois gêneros. Ora aparece no feminino e ora no masculino. Contudo sua forma escrita e oral traz um traço o qual, em geral, diz respeito a uma palavra do gênero feminino, ou seja: sua última consoante: ך, (*tav*) = T. O ך é uma consoante usada duas vezes para se referir à forma feminina em hebraico. A Tradição dos Sábios, amparados pelas suas esposas, também faz uso da palavra *Shabbat* tanto no masculino quanto no feminino. Esse uso é possível ver e ouvir na Liturgia do dia da *Shabbat* e na interpretação feita pela Sinagoga a qual apresenta, de um lado, a *Shabbat* como **noiva**, **rainha** e, por outro lado, a palavra aparece no masculino. O sábio da Idade Média, Rachi, vai sentir um desconforto em usar a palavra *Shabbat* no feminino e dá suas razões. Ao fazer isso, Rachi rompe com uma Tradição, que lhe era anterior, e possibilitava a uso da palavra tanto no feminino quanto no masculino. Aqui, neste artigo, utilizaremos o gênero feminino, por causa da forma da palavra e da força gerativa de que uma palavra feminina é portadora. Com isso evitaremos o uso da palavra “sábado”, a qual já faz uma opção de tradução.

⁴ A própria Escritura, em vários lugares, usa o duplo para falar de algo importante, como as duas narrações dos dois ensinamentos da *Shabbat* (cf. Ex 20,8-11; Dt 5,12-15); as duas narrativas da criação do ser humano (cf. Gn 1,26-27; 2,7-23; etc...). A Tradição sinagoga vai apoiar no Salmo 62,12: “Deus falou uma vez, e duas vezes eu ouvi” para dizer que a Palavra de Deus é Una, mas os ouvidos humanos ouvem mais de uma, ou a diversidade, a multiplicidade de interpretações. Aqui temos duas formas de se referir a essa realidade divina doada a ***Shabbat*** e/ou ***Sétimo Dia*** que na Teologia Cristã da Plenitude ou Cumprimento anuncia o **Dia da Ressurreição** ou **Domingo**.

⁵ Coração aqui entendido a partir a antropologia simbólica da Torá, isto é: o centro ou fonte da intimidade da pessoa humana; lugar da vida afetiva, intelectual e de toda vontade humana. Na Torá, pensa-se com o coração; decide-se com o coração; ama-se com o coração; vê-se com o coração; discerne-se com o coração; mas também é lugar onde ciladas são tramadas. Aqui também o número 2 se faz presente, pois, em hebraico, coração se diz: *lev* ou *levav*, isto é, com um (**v**) ou dois (**v**). A Liturgia sinagoga ensina que existem duas inclinações no ser humano: uma boa e outra má.

outro lado, existe a parte humana a qual deve aprender a viver o dom da liberdade que requer compromisso, engajamento e projeto de libertação. Assim, aquilo que foi recebido de graça, dizem os antigos, “deve ser doado na praça”. O ensinamento da *Shabbat* forma agentes de libertação para aqueles e aquelas que estão sendo oprimidos (as) no corpo e no coração, dentro e fora, em sentido individual e comunitário e com a Natureza: “Faze memória de que foste escravo (a) na terra do faraó opressor e que o Senhor, teu Deus te fez sair de lá... por isso que o Senhor, teu Deus te ordenou guardar o dia da *Shabbat*” (Dt 5,11). E na *Shabbat* “nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas e toda sua casa” (Ex 20,10), fará trabalho de qualquer espécie, e se todos e todas cessam de trabalhar, logo a terra também para e também descansa.

E nessa volta para a Criação (Ex 20,8-11) e para a Libertação (Dt 5,12-11), as quais são anunciadas no ensinamento da *Shabbat* ou *Sétimo Dia*, que fazem parte dos 10 ensinamentos de Deus a Moisés, no Sinai. Com isso, percebe-se que, dentro da mesma instrução divina, temos logo no início ou na cabeça da Revelação divina duas surpresas: dois verbos diferentes que começam a mesma ordem divina: Ex 20,8, ‘**Lembrar**’ e Dt 5,12, ‘**Guardar**’. Essas duas surpresas foram e são trabalhadas pela Liturgia sinagoga de forma profunda e encantadora.

Para Lenhardt (2020, p. 41-42), “a função do shabbat é claramente definida no decálogo”, onde assumirá o “memorial da criação” e o memorial da “saída do Egito”. Ao celebrar a entrada da *Shabbat*, a bênção do *quidush* proclama sua santidade e confirma sua função nas 10 Palavras ou Decálogo: “o shabbat é então denominado ‘memorial’ (*zikkaron*) do ato do começo (isto é, da Criação) e ‘memorial’ (*zekher*) da saída do Egito” (LENHARDT, 2020, p. 44). Desses dois verbos derivam muitas outras interpretações presentes no *Midrash* (Interpretação ou Hermenêutica) e na *Avodá* (Liturgia). Vejamos abaixo algumas dessas interpretações!

1.2 *Guardar e lembrar a Shabbat* ou o 7º Dia na Tradição Rabínica

Tanto o verbo: *guardar* quanto o verbo: *lembrar* estão ligados à regra de ação: *para santificar* (Ex 20,8; Dt 5,12). O *Talmud* diz que o verbo *santificar* (שַׁבַּת) do v. 8b

significa: consagrar uma mulher, desposar (HESCHEL, 2014, p. 76) e que o verbo *lembrar-se* (לָזָכַר) do v. 8a, que está ligado a *santificá-lo* (לְקַדְּשׁוֹ), é indicação de que a *Shabbat* é uma noiva para Israel (PELI, 1991, p. 53). Essa interpretação também diz respeito a Dt 5,12b, onde aparece a finalidade do *guardar*, ou a sua regra de ação. Os Sábios de Israel, para chegar a essa interpretação, se apoiaram sobre duas outras passagens da Torá: Ex 31,13 e Gn 2,3.

- a) Ex 31,13: *Observareis* (תִּשְׁמְרוּ) *de verdade as minhas Shabbatot, porque são um sinal* (אוֹת) *entre mim* (בֵּינִי) *e vós* (בֵּינֵיכֶם).

Eles tomaram duas palavras desse trecho da Bíblia: *sinal - oth* (אוֹת) e *entre - ben* (בֵּין): “um sinal entre”. A *Shabbat* é *um sinal entre*; isso significa dizer que, ao mesmo tempo, a *Shabbat* distingue e une. Estas duas polaridades: distinguir e unir são as duas faces da *Shabbat* ou do 7° Dia. E, antes de tudo, a *Shabbat* ou 7° Dia une e distingue Deus de Israel. Ao mesmo tempo que distingue a preposição “entre” aponta para a relação de Aliança, ou seja, de matrimônio.

- b) Gn 2,3: *Deus abençoou o sétimo dia e o santificou* (שִׁדְּקָה).

Aqui, os sábios vão jogar com o duplo significado do verbo hebraico: *santificar*, isto é: *consagrar* e *desposar* e ainda: *núpcias – qiddushim* (קִדּוּשִׁים). Nesse aspecto, existe entre o ser humano e o tempo uma espécie de Aliança e, portanto, um casamento, onde a *Shabbat* é a esposa e o povo, o esposo. Essa esposa é rainha (*guardar*) e noiva (*lembrar*) (PELI, 1991, p. 53), e, por isso, a *Shabbat* é chamada de delícia (cf. Is 58,13). Dessa forma visto, a *Shabbat*, como esposa do Povo, “*desvela* os seus tesouros de amor e de beleza somente a quem sabe acolhê-la com a candura e a paixão de um esposo” (DI SANTE, 2004, p. 170).

Lembremos aqui o primeiro ensinamento dado ao primeiro casal da humanidade, consoante a narrativa da Escritura: Adão e Eva os quais foram criados: homem e mulher, à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,27).⁶ Ele e ela foram vocacionados, como imagem e semelhança de Deus, à fecundidade e à multiplicidade (Gn 1,28).

⁶ Veja a presença constante do número 2, cf. nota 5.

Seguir o primeiro ensinamento-mandamento é ser centro de fecundidade e multiplicidade. O encontro ou casamento é sinal de continuidade de vida.

A Tradição Rabínica busca dar uma resposta à pergunta acerca da presença, no texto da Escritura, dos dois verbos distintos para o mesmo Mandamento-Ensinamento-Palavra-Lei-Dito da *Shabbat* ou 7º Dia. Dizendo:

Lembrar e guardar foram proclamados em uníssono. O que a boca (humana) não pode dizer e o ouvido (humano) não pode ouvir”. Por acaso, estamos diante de um milagre!? Uma comunicação mística divina!? Duas mensagens em um único som!. (Talmud Rosh HaShaná 27a)

Esse modo de interpretar dos Sábios de Israel, amparados pelas suas esposas, é uma tentativa de mostrar que a *Shabbat* ou o Sétimo dia é um exemplo das múltiplas interpretações possíveis de uma mesma revelação divina, que é sempre ensinamento vital. A diversidade presente na Torá não fere a sua unidade. Baseando-se nesse modo de interpretar é que a mensagem da diversidade em meio à unidade foi transformada em um ritual quando, no começo da *Shabbat*, duas velas são acesas por aquela que representa a força geradora: a mãe de família. Uma das velas simboliza a primeira versão do Mandamento-instrução e é chamada de: *shamor* (*guarda*), e a outra simboliza a segunda versão chamada de: *zakhor* (*lembra*). Ao acender as velas, entoar-se o cântico chamado *Lekha Dodi* (vem, meu amado), feito por Shelomo ha-Levi Alkabetz (1535), que se diz: “Guarda e Recorda, ditos em uma expressão única e simultânea, nos fez ouvir Deus, Uno e Único. O Eterno é Um e Seu Nome é Único – por seu bom Nome, por sua beleza, por seu louvor”. Ephraïm (1998, p. 245) diz que; “*Shamor* e *Zakhor* ladeiam a expressão ‘*beDibur ehad*’, que faz alusão ao versículo do Salmo 62,12⁷ o qual diz que Deus pronuncia uma só palavra mas que, misteriosamente, nós ouvimos várias... Os ecos da Palavra divina são infinitos...”

1.2.1 *Shabbat* ou 7º Dia: observância e reflexão

Da forma verbal: *zakhor*, nasce o substantivo: *zekher*: reflexão. Faz parte do ensinamento do *Shabbat* falar sobre ela, refletir sobre ela. Nessa perspectiva, a

⁷ Estamos usando a numeração da versão hebraica da Bíblia.

Shabbat situa-se na linha da *memória* que lembra para atualizar e refletir. Existe, nessa interpretação da *Shabbat*, um elemento de questionamento, de reflexão, de busca de resposta. E esse elemento constitutivo da *Shabbat*, podemos encontrar em uma outra palavra que se liga diretamente à *Shabbat*, e que aqui só fazemos um aceno: o *maná*: o que é isso? O qual aparece em Ex 16, onde o ensinamento da *Shabbat* já é revelado antes mesmo do Sinai (Ex 16,16-30). Ou seja, *Shabbat* e *maná* são revelações divinas que ensinam o homem e a mulher a exercerem sua capacidade intelectual. E, portanto, Torá não fala somente de refletir sobre a Palavra do *Shabbat*, mas também de ser o tempo da *Shabbat*: tempo de encontro e reflexão.

Mas a Torá fala também, ou talvez, antes de tudo, de *shemirá*, da raiz verbal: (שמר), ou seja: o ato-ação de *guardar*. Se o verbo: *lembrar* indica também reflexão (*zekher*), o verbo: *guardar* indica, de igual modo, que a *Shabbat* é igualmente uma instituição revelada-ensinada para ser vivida, saboreada, praticada: é para se fazer experiência dela; e, dessa experiência saborosa porque saboreada, brota o testemunho. Nessa perspectiva, a *Shabbat* situa-se na linha da prática ou práxis pessoal, familiar, comunitária (grupo religioso) e social ou política (cidade-país-mundo), uma ortopráxis. Aliás, a práxis da *Shabbat* precede a sua instituição jurídica, como visto acima. E, nesse sentido, a Lei-Instrução da *Shabbat* ou 7º Dia tem dois aspectos, duas faces, de uma mesma e única realidade, que não podem ser dissociadas: *guardar e lembrar, observância e reflexão* sobre ela. Essa relação, entre a reflexão e a observância do Ensino da *Shabbat*, está bem sublinhada nas duas versões do Decálogo, pois em ambas as versões, as duas formas verbais que *entetam*⁸ o Mandamento da *Shabbat* ou 7º Dia estão intimamente ligadas à sua regra de ação: *para santificá-lo*. Eis o que diz Weil (1975, p. 12): “A ligação entre as duas concepções do shabbat, a intelectual e a observância é a finalidade do shabbat, a saber: sua ‘santificação’”

⁸ Neologismo por nós gerado o qual vem da palavra francesa: *tête*, assim: *entetar* = encabeçar. Mas para quem conhece o português do Brasil percebe que esse neologismo carrega com ele uma outra parte do corpo humano: os dois seios femininos ou tetas, duas fontes de leite para nutrir o ou a recém-nascido (a). E essa imagem cabe bem para a noção da *Shabbat* como noiva, esposa e mãe. Lembremos que a *Shabbat*, na Teologia Cristã, está ligada à Filha de Sion, a Virgem que dará à luz um Filho, Maria.

1.2.2 A *Shabbat* e a *havdalá*

Como no início da *Shabbat* ou 7° Dia, que se realiza por meio de alguns ritos, assim também é o seu fim. O ritual da *Shabbat* inicia-se com a mãe de família, cuja missão é acender duas velas, chamadas de: *zakhor* e *shamor*, as quais simbolizam a primeira e a segunda versões do Decálogo ou 10 Palavras: o Memorial da Criação (Ex 20,8) e o Memorial da Libertação da terra do Faraó que não conhecia José do Egito (Dt 5,15; Ex 1,8). E no seu fim, acontece a cerimônia chamada de *havdalá*, que quer dizer: *separação/distinção*, porque marca a diferença entre a *Shabbat* ou 7° Dia, que está por terminar, e os dias comuns que vão se iniciar. Na celebração da *havdalá*, no fim da *Shabbat*, as duas velas, que foram acesas no início, são aproximadas e se entrelaçam, formando, assim, uma única chama; simbolizando assim a linha da *memória* e da *prática*, a linha da *distinção* e da *relação* (BIANCHI; BENEDETTI, 2009, p. 15-22).

1.3 *Shabbat* ou 7° Dia: Memória e Liberdade

O Decálogo, em suas duas versões, faz memória, logo em seu início, daquilo que constitui o fundamento da vida de Israel e é proclamado pela Torá: a experiência do Êxodo, isto é, o mistério da libertação de Israel da terra da escravidão (cf. Ex 20,2; Dt 5,6) com mão forte e braço estendido (cf. Dt 5,15). E essa ação divina é fruto do amor de Deus pelo seu Povo, por isso sua ação é uma ação graciosa, é obra de sua graça advinda de sua Aliança de amor e fidelidade a seu Povo.

Na Torá, Deus não se dá a conhecer, em primeiro lugar, como Criador, pois não diz aos israelitas: “- Eu sou o Deus que te criou!”, mas Deus diz: “Eu sou YHWH, teu Deus, aquele que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão” (Dt 5,6; Ex 20,2). Quando Israel expressa a sua fé em Deus, é a um fato histórico que ele se reporta. Foi somente, bem mais tarde, depois de muitos séculos, que os israelitas e as israelitas se colocaram a pergunta acerca da Criação.

O Decálogo, assim, coloca o ouvinte, que é chamado e chamada a ser um e uma hermeneuta, diante do texto da Escritura, duplamente entregue em sua forma final. Dois textos de uma mesma revelação que falam da Criação e da Libertação. Que

falam da vida e da liberdade dadas. Vida e liberdade que são recordadas e celebradas no culto ou liturgia. A ação de Deus se deu na história e é celebrada na história.

A partir disso, podemos assim raciocinar: se a fé bíblica é histórica, logo a *memória* é um aspecto teológico de grande importância para Israel e, pela mediação de Israel: para a Igreja. E o próprio ensinamento de Jesus, o Rabi de Nazaré, transmite isso (Lc 22,19 e 1 Cor 11,24).

Invocando o fato histórico da libertação, que ocorreu no passado, na introdução ou motivação das duas versões e ainda uma segunda vez na Lei-ensinamento da *Shabbat* de Dt 5,15, como uma espécie de superlativo, o Decálogo traz à memória a ação libertadora de YHWH para o hoje, o presente, o aqui e agora (*hic et nunc*). Fazendo, por meio dessa ação rememorativa, uma atualização da ação divina, que por ser ação divina é fecunda e singular, ou seja, abençoada e santa, porque separa um tempo num determinado espaço. No efeito da atualização, dá-se uma nova qualidade ao tempo e ao espaço. E isso de modo muito particular no Sétimo dia ou *Shabbat*, na qual o ser humano repousa, respira, transpira, intui, reflete, medita, dialoga em encontro, brinca e dança, faz refeição especial em grupo e não isolado. Colocando-se ou encontrando seu lugar diante da *Shekhiná Divina*: Presença de Deus e, ao se colocar na Presença de Deus, encontra seu lugar no mundo, na sociedade, por meio de sua vocação colocada a serviço do Reino de Justiça, Paz e Amor-Perdão.

Dessa maneira, a experiência da Libertação foi uma experiência existencial, ou seja, aquilo que foi vivido, no concreto da vida, de modo real e não como algo conceitual ou abstrato. Não foi a experiência da Criação que os (as) israelitas tiveram em primeiro lugar; eles, em primeiro lugar, fizeram a experiência da Libertação da qual se faz *memória* na Torá, na liturgia e no Talmud Torá: no estudo que se visualiza no agir reto. Neste sentido, nos lembra Lenhardt: “na unidade inseparável entre Torá e mandamentos, é a Torá (Talmud) que precede, é o Talmud que é maior ‘porque ele leva à ação (mandamentos)’” (2020, p. 109-111). É lógico que na Torá, ou Revelação, encontramos, em primeiro lugar, ou sincronicamente, ou ainda canonicamente, a dimensão da Criação. Aqui já estamos na esfera do teológico. E, com isso, queremos dizer que a fé de Israel não se formou a partir de uma doutrina para que chegasse, posteriormente, à vida concreta; mas partiu da vida concreta para chegar a uma

doutrina ou afirmação de fé. E o que se chama experiência inicial ou fundadora, repetimos: é a libertação da terra onde se praticava a escravidão.

Destarte, é possível afirmar que - além de memória - a fé bíblica é também: liberdade, ou abertura para o futuro e futuro esse que é abençoado e santo. E, a partir desse modo de pensar, é possível dizer que a fé bíblica move-se na dinâmica do processo dialético entre *memória* e *liberdade*, vivido de modo intenso e fecundo no Sétimo Dia ou *Shabbat*, que faz memória da Criação e da Libertação.

1.4 *Shabbat* ou 7º Dia: Memória, Liberdade e Liturgia na Tradição de Israel e Cristã

A fé de Israel – em se movendo na dialética entre Memória e Liberdade – vai ser traduzida, ou expressada, ou ainda comunicada na atmosfera de tempo e de espaço da liturgia ou do culto: veículos para a bênção e a santificação; solo da fecundidade. A experiência da Libertação, que se concretizou na Aliança do Sinai, entre dois sujeitos livres, por meio dos Mandamentos, ou Leis, ou Palavras, ou ainda Pronunciamentos-Ensinamentos Revelados e, de modo particular, no Mandamento da *Shabbat*, vai ser um solo fecundo de onde brota vicejante a ação litúrgica ou celebração da fé e da vida do Povo de Israel. Dessa forma, “o Memorial litúrgico no Judaísmo é um ato cultural no qual se lembra um evento de salvação no passado: com o propósito de reviver no presente a graça e a força deste evento, na espera de uma plenitude definitiva que deve vir” (MIRANDA; RAMOS, 2020, p. 36). A celebração litúrgica entra, portanto, em uma dinâmica de comunhão e participação, que deriva do Dom da Libertação oferecido por Deus como consequência direta de sua fidelidade a sua Aliança. Como resultado da relação assumida no ver e no sentir do sangue (Ex 19,8; 24,7-8) e na prática da *Shabbat* pós-entrega das novas Tábuas (Ex 34,1.4.10.21.27-29; 35,1-3: resumo do que fora dito e escrito).

Israel não celebra para aplacar a ira de Deus, mas para agradecer a Deus pela Libertação: Dom da Aliança; e para reconhecer novas intervenções de Deus em sua história. Tudo isso é celebrado na liturgia. As noções de Memória e Criação se fazem presentes em orações do dia da *Shabbat* onde “Deus é louvado pelo dom do shabbat, ponto culminante, lembrança e imagem do esplendor da criação” (DI SANTE, 2004, p.

199). Esse mesmo fenômeno ocorre também, na liturgia, com relação às noções de *memória* e *libertação*. Isso tanto em orações e hinos do dia da *Shabbat*, como na poesia litúrgica, que é um canto místico: *Lekha Dodi* (vem, meu amado!), onde a esposa/*Shabbat* é símbolo de Salvação e de Redenção. Eis o que diz Di Sante (2004, p. 197):

Entre o primeiro convite dirigido ao esposo (“Vinde, vamos ao encontro do shabbat”) e o último, dirigido à esposa (“Vem, ó esposa, vem, ó esposa”) se desenvolve a parte central da poesia, na qual se fala da beleza da esposa, isto é, da riqueza do shabbat (“fonte de bênçãos... fecho da obra da criação, mas no pensamento divino em primeiro lugar”) e da atitude que o esposo deve ter para com ela: “levanta... sacode a poeira... ressurgue... acorda... não te envergonhes”. Além de pedir uma atitude de abertura à esposa/shabbat, o poeta apresenta seus motivos: a esposa/shabbat, imagem divina, é portadora da salvação (“Ele terá piedade de ti”), de redenção (“aproxima-se de mim a redenção”).

No ritual do *Seder Pascal*, lê-se: em toda geração, cada um deve considerar-se como se tivesse sido libertado da terra da escravidão, como está escrito: “Naquele dia, assim falarás a teu filho: ‘Eis o que YHWH fez por mim quando saí da terra do Egito’ (Ex 13,8).⁹

Esse texto tem a função, no ritual do *Seder Pascal*, de ensinar a fazer memória da intervenção libertadora de Deus na história. Não se trata de uma simples recordação ou nostalgia de um tempo ido. Todo grande amor faz memória do momento inicial: como fonte de alegria, nos bons momentos, e como renovação da esperança nos momentos difíceis. Em ambos os casos, o olhar fita o horizonte, o futuro, como tempo de bênção. Nesse momento de Memória, acontece atualização da vida no que se está celebrando; e esse é também o sentido das últimas palavras de Jesus na Última Ceia, recordadas por Lucas e Paulo,¹⁰ quando ele disse: “Fazei isto em memória de mim” (Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25). Neste sentido, “a Eucaristia se torna, desse modo, um memorial vivo de um ato único e perfeito realizado por Jesus no passado, mas que continua dinamicamente operante no presente com promessa certa para o futuro” (MIRANDA; RAMOS, 2020, p. 44). Como visto acima, em cada

⁹ Por ocasião do segundo cálice de vinho, levantado pelo pai de família ou o celebrante.

¹⁰ Paulo liga a dimensão do *fazer memória*, tanto ao pão quanto ao vinho. Lucas liga somente ao pão e Mt, Mc e Jo não transmitem essa tradição por ocasião da Última Ceia.

Eucaristia celebrada, seja ela onde for, quando se *faz memória* do Mistério Pascal, esse Mistério se faz realidade da Presença de Deus na vida do cristão e da cristã, de modo pessoal e comunitário e cósmico. E não nos esqueçamos do grande repouso do Senhor (Hb 4,1ss; Jo 19,31).

2 *Shabbat*: noiva-esposa-rainha e Domingo: Dia da Ressurreição/ Dia do Senhor-noivo-esposo-rei na Tradição Cristã

Talvez por não ter sido impregnada pelo antissemitismo e por disputas sobre questões religiosas a Igreja da Etiópia, até hoje, guarda a *Shabbat*. “Os cristãos da Etiópia chamam o dia de shabbat de ‘pequeno shabbat’, e o domingo de ‘grande shabbat’” (EPHRAÏM, 1988, p. 253). Isso mostra de maneira inequívoca como o Cristianismo, em suas origens, guardava a observância da *Shabbat*. Aqui ganha destaque a ideia de continuidade e não de substituição, no que se refere ao movimento entre *Shabbat* e o domingo.

A *Shabbat* orienta a Memória para a origem e o Domingo evoca o futuro. Ambos se complementam. No ensinamento dos Padres ou Primogênitos da Igreja:

O domingo, além de ser o primeiro dia, é também ‘o oitavo dia’, ou seja, situado, relativamente à sucessão septenária dos dias, numa posição única e transcendente, evocadora não só do início do tempo, mas também do seu fim no ‘século futuro’ (PAULO II, 1998, p. 24-25).

Tanto um quanto o outro falam de um começo e de um fim, pois ambos se revestem da dimensão de Memória. O cristão e a cristã é, ao mesmo tempo, ser de Memória e do Memorial da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus: “Fazei isto em memória de mim” (Lc 22,19; 1Cor 11,24.25) e ainda anúncio da *Parusia*: “Anunciamos, Senhor, a vossa morte, e proclamamos a vossa Ressurreição! *Maranathá*: Vinde, Senhor Jesus!”¹¹

No Domingo, a história da libertação ou salvação é recapitulada em Jesus Cristo. Desse modo, o Domingo, na dimensão de plenitude, assume aquilo do qual a *Shabbat* é portadora: a Memória da Criação, como Memória da Nova Criação; e Memória da

¹¹ *Anamnese ou Memória*, que se proclama após o ato da consagração, durante a Missa.

Libertação, que é conclusão da Criação original, numa abrangência holística ou total. Eis o que diz Moltmann (1980, p. 375): “Se distribuirmos o peso do ‘cumprimento’ e da ‘criação’, colocando-os no ‘sétimo dia’ e no ‘primeiro dia’; o dia da criação se abre para o dia da nova criação, e o primeiro dia da nova criação pressupõe o dia da conclusão da criação original”.

Eis o que diz ainda Rosenzweig, quando fala dos dois aspectos de Criação e Libertação que estão unidos na *Shabbat* e que, de um modo próprio, na linha do ‘cumprimento’, são assumidos e anunciados pelo Domingo: “O *shabbat* é a festa da criação, mas de uma criação que tem lugar em vista da redenção; ele se encaminha, de modo manifesto, para o fim da criação e como o sentido da criação” (ROSENZWEIG, 1992, p. 372).

Considerações finais

A partir das reflexões acima, chegamos facilmente a uma ligação possível entre a *Shabbat* ou Sétimo Dia e o Domingo ou Dia da Ressurreição. Embora, a princípio, pareçam existir controvérsias sobre o ensino da observância da *Shabbat* nos textos neotestamentários (Mc 2,23-28) entre Jesus (ensino cristão) e o fariseus (ensino judaico). Isso pode sugerir, por parte dos seguidores de Jesus, uma ruptura com a tradição mosaica. Entretanto, o que está em questão são formas diferentes de interpretação. Para a tradição judaica, representada no texto pelos fariseus, os discípulos de Jesus são acusados de violarem a *Shabbat* ao arrancarem espigas para comer.

Todavia, Jesus, representando o ensinamento cristão, assegura que se a vida está em risco a *Shabbat* pode ser violada, pois a *Shabbat*, em sua essência, deve favorecer a vida e não a morte ou injustiça. E arremata: “a *shabbat* foi feito para o homem, e não o homem para a *shabbat*” (Mc 2,27). Ou seja, na linha da Criação, existe uma prioridade da vida humana da qual a *Shabbat* deve ser a garantia. Escutando a Tradição de Israel encontramos ensinamentos semelhantes a esse de Jesus: “... a *shabbat* foi entregue em suas mãos, e não você nas mãos dela (Talmud Bavli, Yoma 85b) e vimos acima o princípio do *piquah néfesh*. Isso

significa dizer que a observância da *Shabbat* foi assumida de forma plena por Jesus em sua Ressurreição.

Seja lembrado que conflitos como esse sobre a observância da *Shabbat* é comum nos textos neotestamentários. Pela simples razão de sobrevivência dos grupos. Se, por um lado, temos o Judaísmo que busca resgatar sua identidade, por outro, temos o Cristianismo buscando construir sua identidade. Nesse cenário, é normal o embate entre interesses contrários dos grupos, ainda que se mantenham princípios comuns a ambos.

Shabbat ou Domingo nos remetem à ação libertadora de Deus junto a seu povo. Os verbos *guardar* e *lembrar* ligados à ação *para santificar*, deixam-nos atentos “à vida nova e definitiva do homem inteiro após a morte, no mundo a vir, do qual o shabbat, neste mundo, é o sinal e a antecipação real. A ressurreição está, por assim dizer, no interior do shabbat” (LENHARDT, 2020, p. 43).

Referências

- AVRIL, Anne-Catherine; DE LA MAISONNEUVE, Dominique. **As festas judaicas**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BÍBLIA HEBRAICA** STUTTGARTENSIA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
- BIANCHI, E.; DE BENEDETTI, P. **Il sabato nella tradizione ebraica**. Roma : San Paolo, 2009.
- COMPAGNONI, P. **Il paese dello splendore**. Milano: Instituto Propaganda Libreria, 1987.
- DI SANTE, Carmine. **Liturgia judaica**. Fontes, estrutura, orações e festas. São Paulo: Paulus, 2004.
- EPHRAÏM. **Jesus, judeu praticante**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- HADDAD, Philippe. **Jesus fala com Israel**. Uma leitura judaica de parábolas de Jesus. São Paulo: CCDEJ; Fons Sapientiae, 2015.
- HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. Verbete tbv, p. 1521. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HESCHEL, Abraham J. **O schabat**. Seu significado para o homem moderno. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- LENHARDT, Pierre. **À escuta de Israel, na Igreja**. Porque de Sion sai a Torá e de Jerusalém a Palavra do Senhor. Tomos I e II. São Paulo: CCDEJ; Fons Sapientiae, 2020.

MIRANDA, Manoel; RAMOS, Marivan. **O ciclo das festas bíblicas na escritura e na tradição judaico-cristãs**. São Paulo: CCDEJ; Fons Sapientiae, 2020.

MOLTMANN, J. **Jésus: le messie de Dieu**, Paris: Seuil, 1980.

MOMMÉJA, Edith. **As festas cristãs**. História, sentido e tradição. São Paulo: Paulus, 2014.

PAULO II, João. **Dies Domini**. Carta apostólica sobre a santificação do domingo. São Paulo: Paulus, 1998.

PELI, P. H. **The Jewish Sabbath: a Renewed Encounter**. New York: Schochen Books, 1991.

ROSENZWEIG, F. **L'étoile de la Rédemption**. Paris: Seuil, 1982.

WEIL, P. **Le shabbat comme institution et experience**. In: HAPÉRIN, J.; LEVITTE, G. (org.). **Le Shabbat dans la conscience juive**. Paris: Press Universitaires de France, 1975.

O SHABAT ENTÃO E AGORA: ALGUMAS REFLEXÕES

Saul KIRSCHBAUM,

Doutor em Letras pela USP, Pós-doutor pela Unicamp, Pesquisador independente. Líder do Grupo de Pesquisa Relações entre judaísmo e cristianismo – desencontros e aproximações do CCDEJ.

Resumo

O povo judeu recebeu a obrigação de santificar e observar o *shabat* por ocasião da grande epifania do Monte Sinai, o recebimento da *Torá* por Moisés, há cerca de quatro milênios. Desde então, o conceito do *shabat* bem como o cumprimento de seus preceitos vêm sofrendo transformações, de acordo com as condições sociais, econômicas e políticas às quais a nação foi submetida ao longo de sua história, bem como com as diferentes visões de mundo elaboradas por rabinos e filósofos representantes de diversas correntes de pensamento. O artigo busca estabelecer um panorama dessas evoluções, em tempos bíblicos, nos séculos pós-bíblicos da elaboração do *Talmud*, na Península Ibérica medieval, e na contemporaneidade, sempre segundo olhares racionalistas e místicos.

Palavras-chave: Judaísmo, Bíblia Judaica, Festivais religiosos, Shabat.

Abstract

The Jewish people was obliged to sanctify and observe Shabbat on the occasion of the great epiphany of Mount Sinai, the reception by Moses of the Torah, about four millennia ago. Since then, the concept of Shabbat as well as the fulfillment of its precepts has undergone changes, according to the social, economic and political conditions to which the nation has been subjected throughout its history, as well as with the different worldviews elaborated by rabbis and philosophers representing different currents of thought. The article seeks to establish a panorama of these evolutions, in biblical times, in the post-biblical centuries of the elaboration of the Talmud, in the medieval Iberian Peninsula and in contemporary times, according to rationalist and mystical perspectives.

Keywords: Judaism, Jewish Bible, Religious festivals, Shabbat.

Considerações iniciais

*Pois o Schabat é um dia de harmonia e paz,
paz entre homem e homem, paz dentro do
homem e paz com todas as coisas. No
sétimo dia o homem não tem o direito de
intrometer-se com o mundo de Deus, de
mudar o estado das coisas físicas.*

Abraham Joshua Heschel

É provável que a instituição pelos judeus do dia de descanso semanal tenha tido sua origem em conquistas sociais. Scliar (2020, p. 55), por exemplo, registra que “na Babilônia havia um dia determinado para descanso, mas ele era anual, ou esporádico”. Os hebreus, por sua vez, “adotam o rito permanente, contínuo, pelo respeito ao sábado”. E Scliar (2020, p. 54), conclui que “distintos dos demais códigos legais orientais, inclusive do Hamurabi, o Decálogo é revolucionário, quando decreta observar o sábado como dia de absoluta abstenção de qualquer trabalho. Destaca, ainda, o espanto das potências dominadoras em relação a esse estranho costume: “Quando gregos e romanos ocupam Israel, fazem troça de muitos preceitos judaicos. Assim como as tropas, também historiadores e filósofos gregos ou romanos não compreendiam o caráter de resguardo do sábado”. Não obstante, ele observa, “a palavra *shabat*¹ é a única do calendário semanal hebreu que foi adotada latinizada no ocidente” (SCLIAR, 2020, p.55).

A instituição, no entanto, transcende sua característica social de pausa para descanso, para recuperação das condições de trabalho e adquire valor teológico, quando inserida no Pentateuco, na ocasião em que, fugindo da escravidão no Egito, o povo judeu, na pessoa de Moisés, recebe o Decálogo no alto do Sinai. No texto que segue, procuramos estabelecer um panorama cobrindo o conceito e a prática das injunções relacionadas ao *shabat*, desde sua instituição no Decálogo, até a contemporaneidade.

Êxodo (20:8-11) traz:

Estejas lembrado do dia de sábado para santificá-lo. Seis dias trabalharás e farás toda tua obra, e o sétimo dia é o sábado do Eterno, teu Deus; não farás nenhuma obra – tu, teu filho, tua filha, teu servo, tua serva, teu animal e teu peregrino que estiver em tuas cidades; porque em seis dias fez o Eterno os céus e a terra, o mar e tudo o que há neles, e repousou no sétimo dia; portanto, abençoou o Eterno o dia de sábado e santificou-o.

e Deuteronômio, ao recapitular o Decálogo (5:12-15):

Guardarás o dia do Shabat para santificá-lo, como te ordenou o Eterno, teu Deus. Seis dias trabalharás e farás toda tua obra, e o sétimo dia é o sábado do Eterno, teu Deus; não farás nenhuma obra – tu, teu filho, tua filha, teu servo, tua serva, teu boi, teu jumento, teu

¹ Adoto a grafia *shabat*. Não obstante, aceito a forma utilizada pelos autores citados, como *shabat*.

animal, teu prosélito que estiver em tuas cidades – para que descansem teu servo e tua serva bem como tu. E lembrarás que servo foste na terra do Egito, e que de lá te tirou o Eterno, teu Deus, com mão forte e com braço estendido; portanto te ordenou o Eterno, teu Deus, para fazer o dia de sábado.

Há grande semelhança entre estes dois textos. Note-se, no entanto, uma diferença fundamental, que numa primeira leitura poderia passar despercebida: em Êxodo a santificação do *shabat* está ligada à criação do universo, enquanto que em Deuteronomio a motivação procede da libertação dos hebreus da escravidão no Egito. No primeiro, destaca-se a potência de Deus para criar o universo, enquanto no segundo é enfatizada sua capacidade de manter a aliança estabelecida com os patriarcas.

Referindo-se à versão de Êxodo para ressaltar a importância, para os hebreus, de observar o *shabat*, Chouraqui observa que

O ritmo principal do ano hebraico é o sábado: o sétimo dia da semana. Esta instituição original no mundo antigo certamente remonta ao passado mais antigo das pessoas, que assim combinam a conclusão da criação divina e o descanso do Criador com o de seu povo ao final dos seis dias de trabalho. O respeito pelo descanso sabático é pregado com insistência na Torá e pelos Profetas: é o tema da pregação dos sacerdotes e levitas que vêem nele o próprio símbolo da fidelidade à ordem sobrenatural estabelecida por YHWH para seu povo. (CHOURAQUI, 1978, p. 142-143, tradução minha)

No entanto, não se sabe ao certo como era entendida, na época do Pentateuco, a injunção “não farás nenhuma obra”. O que, exatamente, era “uma obra”? Há consenso em entender como atividades não permitidas todas aquelas relacionadas com a construção do Santuário no deserto, tal como acender fogo, pregar pregos ou transportar qualquer coisa do domínio privado para o domínio público. Mais tarde, o *Talmud* relacionará detalhadamente o que, na opinião dos sábios, não deveria ser feito no *shabat*.

Mas o *shabat* não consiste apenas de proibições; de fato, traz para o povo o mandamento de dedicar-se a atividades, que diferenciam o sábado dos demais dias da semana, em vista de uma fruição mais aprazível. Conforme explica Attias, o próprio ritual da sinagoga, relativo à leitura da Torá, é diferenciado neste dia:

No decorrer de uma semana normal, o Sefer Torá é retirado quatro vezes da Arca Sagrada onde é guardado: nos serviços da segunda-feira de manhã, quinta-feira de manhã, sábado de manhã e sábado à tarde. Na segunda e na quinta, os primeiros versos da perícopes² da semana são lidos em voz alta, e este ritual dá origem à convocação de três crentes. Na manhã de sábado, em um ponto-chave do serviço – na verdade, em seu próprio cerne e clímax – toda a perícopes é lida em voz alta, com a convocação de sete crentes. E no sábado à tarde há uma leitura semelhante à praticada na segunda e quinta-feiras, exceto que os primeiros versos da perícopes da semana seguinte são lidos em voz alta, de modo que um *shabat* se junte a outro com antecedência e garanta a continuidade de um ciclo que abrange o ano inteiro e todo o Pentateuco. (ATTIAS, 2015, p. 40, tradução minha)

Mais adiante, o mesmo autor, enfatizando a relevância do conceito de santificação do *shabat*, registra sua conexão com as tábuas de testemunho – as pedras contendo a Torá que Moisés recebeu de Deus no Sinai -, que (ATTIAS, 2015, p. 40-41) “o grande valor simbólico das tábuas fez com que houvessem muitas interpretações midráshicas de seu material, tamanho, forma, peso e conteúdo. De acordo com algumas tradições, elas estavam entre as coisas criadas na véspera do primeiro *shabat* da Criação”. Ainda para Attias (2015, p. 207), “imprimindo, como o faz, um particular ritmo ao tempo judaico, o *shabat* não é apenas o dia em que certas atividades são proibidas; é antes de tudo o dia da alegria, do prazer valorizado e positivamente buscado. Ele prefigura e anuncia a redenção que está por vir”. Como veremos adiante, a mística judaica fará ligações concretas entre o *shabat* e a Redenção.

Com a passagem do tempo, no entanto, e a influência de fatores exógenos, a importância do *shabat* no cotidiano do povo judeu foi sendo negligenciada, verificando-se um afastamento da observância de suas injunções. De fato, o contato com a civilização grega tinha deixado marcas irreversíveis. Guinsburg (2004, p. 241) assinala que

O *Livro dos Jubileus*,³ por exemplo, lança uma luz particularmente crítica sobre a conjuntura ético-religiosa

2 Perícopes: termo grego que significa “cortar ao redor”, ou seja, uma parte destacada de um texto para ser analisada e estudada em separado. No ritual judaico, *parashá*, o trecho da Torá correspondente à leitura de cada semana.

3 O *Livro dos Jubileus* (ou *Pequeno Gênesis*) é um texto apócrifo que relata a história da criação do mundo e de Adão e Eva até logo após a queda. Também narra a história dos personagens bíblicos encontrados em Gênesis, com detalhes adicionais, principalmente com relação aos três patriarcas de

decorrente do relacionamento intenso com os gregos e da ação continuada de seu helenismo pagão, verberando a propagação de seus padrões e costumes, suas crenças e concepções entre o judaísmo eretz-israelense, que teria passado, na geração em tela, a desprezeitar os mandamentos e os sábados, os rituais e as práticas prescritas pela Torá.

Há evidência adicional de que na época do segundo Templo os mandamentos referentes à santificação do *shabat* nem sempre eram observados com muito rigor. O historiador Flávio Josefo, que viveu na Judeia de 37 ou 38 e.c. até cerca do ano 100 – ou seja, na vigência da dominação romana -, divide o povo judeu em três grandes grupos ou seitas: os saduceus, os fariseus e os essênios. Ele mesmo de família sacerdotal e fariseu por opção, Josefo teve muito contato com os essênios, entre os quais viveu, e suas obras são importante fonte de conhecimento deste grupo, que, certamente, era minoritário. A visão de mundo, costumes e práticas desta seita ocupam muitas páginas de suas obras. Os comentários do historiador a respeito da observância do *shabat* pelos essênios vão ao encontro da observação acima e dão a entender os detalhes do mandamento que não eram seguidos muito estritamente por saduceus e fariseus. No capítulo VIII, item 9, de *As guerras dos judeus*, por exemplo, Josefo registra, a respeito deste grupo que

Além disso, eles são mais rígidos do que quaisquer outros judeus no descanso de seus labores no sétimo dia; pois não apenas preparam a comida no dia anterior, para que não sejam obrigados a acender fogo naquele dia, mas também não tirarão qualquer vasilha do seu lugar, nem irão fazer suas necessidades ali. (JOSEPHUS, 1957 p. 675, tradução minha)

O período que se seguiu ao primeiro exílio, ou seja, o retorno de Babilônia a partir do ano 538 aec, porém, já havia trazido em seu bojo uma profunda reavaliação das práticas do judaísmo, obrigado a reinventar-se. O longo período de exposição da elite à cultura babilônica e depois persa, bem como a permanência de grande parte do povo na terra de origem, sem orientação religiosa, obrigou a nova liderança a tomar medidas drásticas. Entre estas práticas revistas, certamente, está a observância do *shabat*, que ganha importância redobrada. Nas palavras de Chouraqui,

Israel, até o nascimento de Moisés. Acredita-se que foi escrito em hebraico no século II aec. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Livro_dos_Jubileus, consultado em 21/01/2021.

A importância do sábado aumentaria na era pós-exílica, e sua legislação seria consideravelmente reformada e agravada.

Este dia se tornaria, com a Bíblia que promulgava a ordem, a verdadeira pátria do povo expulso de sua terra. O *shabat* foi, muito cedo, a festa de Israel por excelência. É o próprio sinal da Aliança que coloca o povo em obediência a Deus e sua Torá. Baseia-se no dever de imitar a Deus, que descansa depois de criar o mundo. Mas seu significado humano, social e cósmico é claramente sublinhado, em memória da escravidão do Egito e da libertação que a encerrou. Pelo *shabat*, o lazer é, pela primeira vez, considerado como uma categoria metafísica que apresenta os fins últimos da humanidade, cujas realizações finais ele prefigura.

O dia de descanso é consagrado à alegria em Deus, à oferta de sacrifícios, à educação do povo, à pregação de sacerdotes e mestres. Ele é obrigatoriamente ocioso: o trabalho e as transações são completamente suspensos nesta festa que constitui, como a circuncisão de dias ou o dízimo de semanas: o hebreu e o estrangeiro, o cidadão e o meteco, animais e coisas, a própria natureza estão sujeitos à sua ordem. (CHOURAQUI, 1978, p. 142, tradução minha)

A centralidade do *shabat* na época pós-exílica pode ser atestada pelo comentário de Eliav (2009, p. 12), ao assinalar que o modo de vida judaico neste período era baseado em um tripé composto por:

1. O *shabat*, o sétimo dia da semana, no qual o trabalho era proibido, um dia devotado à oração, festas familiares e descanso;
2. Leis dietéticas, que proibiam certos alimentos, em particular tipos específicos de carne, especialmente porco, ingrediente comum na dieta romana;
3. Circuncisão. (Tradução minha)

Referindo-se ao mesmo período, pós-exílico, Kippenberg acentua a componente social das novas prescrições, entre as quais inclui o *shabat*, reconhecendo a necessidade imperiosa de provisões para atenuar os efeitos da profunda divisão de classes que se instalara, conforme expõe o livro de Neemias:

Que a tradição é expressão de um interesse, que se tem, em fazer valer determinados costumes, pode-se reconhecer em particular pelo fato de que a restrição da penhora, em Neemias cap. 5, bem como a contribuição do dízimo para os levitas, em Ne 13,10, a proibição de negociar aos sábados (13,15), como também a proibição do casamento [com estrangeiros] (13,23) devem ser mantidas contra os interesses aristocráticos. A reunião destas quatro prescrições, às quais se pode acrescentar o descanso da terra de sete em sete anos, deve-se, é claro, à resistência contra a tendência da aristocracia de se

desligar de instituições religiosas e segmentárias da sociedade judaica.

O conceito “povos da terra” aparece na literatura pós-exílica em diversas formas e designa todos aqueles grupos de povos que não pertencem à comunidade que está de volta do exílio: azotitas, amonitas, moabitas, etc. A proibição de casar com estrangeiros apoiava-se em Ex 34,16 e Dt 7,3. W. Rudolph vê, como escopo deste preceito, motivos religiosos e racistas. Parece-me mais provável que estes preceitos fossem contra as tendências socialmente desintegradoras, que enfraqueceriam as relações de solidariedade dentro do povo israelita. A proibição de negociar aos sábados apoiava-se no mandamento geral veterotestamentário do descanso sabático. Além disso, Amós (8,5) inclui o sábado entre os dias nos quais o comércio era proibido. (KIPPENBERG, 1988, p. 66-67)

Como é da essência da religião judaica, a abertura para a interpretação dos livros sagrados, a possibilidade de serem sempre propostas novas respostas⁴, num esforço de adequação a novas realidades, também o conceito do *shabat* passou por evoluções ao longo do tempo. Como vimos antes, isso parece ter acontecido já entre a redação do Êxodo e a do Deuteronômio. Na grande obra literária judaica pós-bíblica, o *Talmud*, a importância da instituição do dia de descanso se evidencia desde logo no fato de que *Shabat* é o nome do primeiro tratado da segunda seção, *Moed* (“Festividades”), da *Mishná* e da *Gemará*, tratado que lida com as leis e práticas relativas à observância do sábado judaico, *shabat* em hebraico. O tratado concentra-se primariamente nas categorias e tipos de atividades não permitidas no *shabat*, totalizando 39 proibições, de acordo com interpretações de muitos versículos da Torá, notadamente Êxodo 20:9-10 e Deuteronômio 5:13-14.

A *Mishná* e a *Gemará* não medem esforços para definir cuidadosamente e determinar com precisão a observância do *shabat*. O tratado é, por isso, um dos mais longos em termos de capítulos na *Mishná* e de páginas de fólho na *Guemará*. Compreende 24 capítulos e tem uma *Guemará* – análise rabínica e comentários sobre a *Mishná* – tanto no *Talmud* Babilônico quanto em todos, exceto nos quatro últimos capítulos do *Talmud* de Jerusalém.

A *Mishná* foi concluída em torno do ano 189 e.c.; o *Talmud* da Palestina teve sua redação interrompida no ano 351; e a conclusão do *Talmud* da Babilônia ocorreu

4 Desde que não contrariem disposições anteriores; assim, por exemplo, o *Talmud* não pode modificar o disposto na Bíblia hebraica, e a *Gemará* (segunda parte do *Talmud*) não pode se opor à *Mishná* (primeira parte do *Talmud*).

em 473 ou 499⁵. Sete séculos depois, o rabino, filósofo, legislador e médico Moshé ben Maimon, ou Maimônides, ou ainda Rambam, nascido na Península Ibérica medieval (Córdoba, 1138 – Fostat, 1204), constatou que o *Talmud* era ainda conhecido apenas por uma pequena elite intelectual. Isto o levou a publicar, entre 1170 e 1180, a obra *Mishné Torá*, título que poderia ser traduzido como “Repetição da Torá” ou “Revisão da Torá”. Consiste em uma coleção de livros que contêm uma compilação de todas as opiniões existentes (até o momento em que foi escrita) sobre a lei judaica, a partir das discussões do *Talmud* e dos sábios posteriores.

Em outra obra, *Os 613 Mandamentos*, Maimônides sistematiza todos os mandamentos positivos (“fazer”) e negativos (“não fazer”) contidos na Bíblia. Segundo ele, dois dos 248 mandamentos positivos se referem ao *shabat*:

154 – Descansar no *Shabat*: Por este preceito somos ordenados a descansar no *Shabat*. Ele está expresso em Suas palavras “E no sétimo dia descansarás” (Êxodo 34:21), e está repetido várias vezes; o Enaltecido nos diz que descansar de todo trabalho é uma obrigação aplicável a nós, a nosso gado, e a nossos empregados. As normas deste preceito estão explicitadas no Tratado *Shabat* e no Tratado *Yom Tob*.

155 – Proclamar a santidade do *Shabat*: Por este preceito somos ordenados a recitar determinadas palavras no início e no final do *Shabat*, mencionando a grandeza e a alta nobreza do dia, e a diferença desse dia com relação aos dias da semana que o precedem e os que o sucedem. Este preceito está expresso em Suas palavras, enaltecido seja Ele, “Estejas lembrado do dia de sábado para santificá-lo” (Êxodo 20:8): ou seja, comemorá-lo proclamando sua santidade e sua grandeza. Este é o preceito de “Kidush”, santificação. A *Mekhiltá* diz: “Estejas lembrado do dia de sábado para santificá-lo: santificá-lo com uma benção”. E os sábios dizem explicitamente: “Recorda-o sobre o vinho”, e também: “Santifica-o na sua chegada e na sua partida”, referindo-se à “habdala”, que faz parte de recordar o *Shabat* como nos foi ordenado. As normas deste preceito estão explicadas no final de *Pessahim* e em vários trechos de *Berakhot* e de *Shabat* [tratados talmúdicos].

Conterrâneo e quase contemporâneo de Maimônides, o rabino, médico (e poeta) lehudá ben Shmuel Halevi (Toledo ou Tudela, 1075 - Jerusalém, 1141) compôs sua obra prima, *O Kuzarí*, entre c.1120 e c.1140. Seu subtítulo é “Livro de argumentação e prova em defesa de uma religião desprezada”. Trata-se, pois, de uma

⁵ O *Talmud de Jerusalém* é a reunião da *Mishná* com a *Guemará* escrita na Palestina; o *Talmud da Babilônia* é a reunião da *Mishná* com a *Gemará* redigida na Babilônia. Quando se diz simplesmente *Talmud*, a referência é ao *Talmud da Babilônia*.

apresentação do judaísmo em bases filosóficas, racionais. Conta uma lenda que quatro séculos antes o rei dos Cazares, povo da Europa oriental, chamara representantes do islamismo, do cristianismo e do judaísmo, para que tentassem convencê-lo da verdade de suas respectivas religiões, de forma que o rei pudesse escolher uma delas para o seu povo. Após dialogar com o rabino, que baseou sua argumentação em história, tradição e senso comum, o rei adotou o judaísmo. Em *O Kuzarí*, Halevi baseia-se no diálogo do rei com o rabino. Vale a pena vermos o que diz o autor, nessa apresentação, sobre o *shabat*:

- a) A melancolia que se acumula sobre a luz da alma durante os dias da semana não pode ser desfeita exceto no dia do descanso dedicado exclusivamente ao Serviço Divino.
- b) A importância do *Shabat* deve-se a: 1) Deus ter se absterido de criar neste dia; 2) O Maná não ter caído neste dia; 3) Os judeus receberam-no como mandamento específico.
- c) A observância do *Shabat* é o reconhecimento da Criação do Universo manifestado em ação, e ela aproxima a pessoa a Deus mais do que a reclusão e a abstinência.
- d) O *Shabat* é uma lembrança do Êxodo do Egito e dos seis dias da Criação.
- e) No *Shabat*, é como se a alma dos justos fosse curada dos males que lhe ocorreram, imunizando-os para o futuro.
- f) O *Shabat* eleva os judeus durante a *Galut* (Diáspora).
- g) Durante o *Shabat*, os judeus ficam imersos num descanso de corpo e alma, o que não ocorre com as nações, por não terem um dia de descanso absoluto. (HALEVI, 2003, p. 33-34).

Como assinalamos acima, sempre houve correntes místicas no judaísmo, nas quais o *shabat* seguidamente ocupava um papel de destaque, muitas vezes, associado ao conceito de Redenção. O rabino Gikatilla (1994, p. 73), por exemplo, nascido na Espanha em 1248, informa em sua importante obra cabalística *Sha'are Orah* ("Portões de Luz") que: "Como os rabinos disseram, se Israel mantivesse um *shabat* de acordo com a Lei, ele seria redimido imediatamente".

Mas até a ocorrência da expulsão da Espanha em 1492, depois de um milênio de permanência dos judeus na Península Ibérica, a importância dessas correntes era reduzida. Aliás, vale a pena lembrar que nos esforços da Inquisição, tanto espanhola quanto portuguesa, de combate às "heresias" judaizantes, as manifestações de atividades relacionadas ao *shabat* (e também a outros costumes judaicos) eram

consideradas evidência de criptojudáismo. Esta situação resultou em novas modificações na prática da observância do *shabat*, de parte destas comunidades, uma vez que não podia ocorrer abertamente.

A necessidade de encontrar explicações para a grande catástrofe motivou a proliferação de escolas místicas, que procuraram versões cosmogônicas para ela. Uma das mais importantes foi a do rabino Isaac Luria (Jerusalém, 1534 – Safed, 1572), em Safed, que elaborou a doutrina do exílio da *Schekhiná* (presença divina), apontando para o papel do homem como parceiro de Deus no processo da Redenção, o *Tikun Olam*, conserto do mundo, através do resgate das centelhas divinas caídas.

Essas construções teóricas implicaram em uma reelaboração de diversos conceitos e práticas judaicas, entre os quais o *shabat*, que veio a ser incluído na teurgia.⁶ Nas palavras de Moshe Idel, historiador e filósofo da mística judaica,

Finalmente, uma versão diferente da teurgia do aumento é encontrada num texto cabalístico muito difundido, o cântico para a refeição matutina do *shabat*, composto por R. Isaac Luria. Este cabalista indica que “suas hostes multiplicar-se-ão grandemente e ascenderão à Deidade”. O peculiar neste tipo de apresentação não é somente sua asserção de que o poder divino é aumentado aparentemente pelo cumprimento do ritual do *shabat*, mas também sua visão da ascensão do poder. (IDEL, 2000, p. 246)

Por fim, como deve o *shabat* ser vivenciado na contemporaneidade? Segundo o rabino Heschel, importante pensador judeu do século vinte, devemos considerar o *shabat* como uma oportunidade de nos afastarmos da civilização técnica, para estabelecermos um armistício com nossos semelhantes e com as forças da natureza. Uma visão que poderia ser considerada existencialista. Em suas próprias palavras,

Separar um dia da semana e destiná-lo à liberdade, um dia no qual não usaríamos os instrumentos que têm sido tão facilmente transformados em armas de destruição, um dia para estarmos conosco, um dia de separação do vulgar, de independência de obrigações externas, um dia em que nós deixamos de adorar ídolos da civilização técnica, um dia em que não usamos dinheiro, um dia de armistício na luta econômica com nossos semelhantes e com as forças da natureza – existe alguma instituição que oferece esperança maior

⁶ Teurgia (do grego antigo: *theourgia*) descreve a prática de rituais, às vezes vistos como de natureza mágica, realizados com a intenção de invocar a ação ou evocar a presença de uma ou mais divindades, especialmente com o objetivo de alcançar a *henose* (união com o divino) e se aperfeiçoando. (Disponível em https://search.yahoo.com/yhs/search?hspart=ddc&hsimp=yhs-linuxmint&type=__alt__ddc_linuxmint_com&p=teurgia, consultado em 20/01/2021, tradução minha.)

para o progresso do homem do que o *Schabat*? (HESCHEL, 2019, p. 40-41)

Na opinião de Heschel (2019, p. 15), a santidade do *shabat* é comparável à do *Iom Kipur*, o dia do perdão: “Os *Schabatot* são nossas grandes catedrais; e nosso Santo dos Santos é um relicário que nem os romanos nem os alemães foram capazes de queimar; um relicário que sequer a apostasia pode facilmente obliterar: o Dia da Expição”. Não é para menos que os judeus se cumprimentam, neste dia, com a expressão “*shabat shalom*”: paz no sábado.

Considerações finais

Com o advento da modernidade e o deslocamento de uma visão de mundo teocêntrica para uma antropocêntrica, parcela significativa do povo judeu começou a se afastar de um modo de vida definido pela prática religiosa, a tal ponto que “judaísmo” não mais se confunde com “religião judaica”. Não obstante, o *shabat* é uma instituição concebida e implementada pelo povo judeu há cerca de quatro milênios, consistindo, essencialmente, na interrupção semanal ritualizada do regime de trabalho, e, nesta condição, foi adotada, modernamente, pela totalidade das nações civilizadas.

É importante frisar que para os judeus esta interrupção não tem como objetivo simplesmente o restabelecimento das condições físicas dos trabalhadores. Para Heschel (2019, p. 24), “O *Schabat* é um dia dedicado ao bem da vida. O homem não é uma besta de carga e o *Schabat* não tem a finalidade de melhorar a eficiência de seu trabalho”.

Em sua essência, segundo o filósofo, o *shabat* estabelece a relevância da dimensão do tempo. Em suas próprias palavras (HESCHEL, 2019, p. 15), “O judaísmo é uma *religião do tempo* visando a *santificação do tempo*”. Isto porque “o mundo não pode ser visto exclusivamente *sub specie temporis*.⁷ Tempo e espaço estão inter-relacionados. Passar por cima de qualquer deles é ser parcialmente cego”. E, por fim:

⁷ Latim, “sob a forma de tempo”.

“A Bíblia preocupa-se mais com o tempo do que com o espaço. Ela vê o mundo na dimensão do tempo”.

Como vimos ao longo do texto, a instituição do *shabat* se mantém praticamente inalterada desde sua outorga até a contemporaneidade, sobrevivendo a catástrofes como exílio, dominação por potências estrangeiras, perseguições e tentativas de extermínio.

Referências

ATTIAS, Jean-Christophe. **The Jews and the Bible**. Tradução do francês de Patrick Camiller. Stanford: Stanford University Press, 2015.

CHOURAQUI, André. **La vie quotidienne des hommes de la Bible**. Paris: Hachette, 1978.

ELIAV, YARON Z. “Secularism, Hellenism, and Rabbis in Antiquity” in *GITELMAN, ZVI (org.). Religion of Ethnicity? Jewish identities in evolution*. New Brunswick: New Jersey: London: Rutgers University Press, 2009, p. 7-23.

GIKATILLA, Joseph ben Abraham. **Gates of light**. Tradução para o inglês de Avi Weinstein. New York, HarperCollins Publishers, 1994.

GUINSBURG, Jacó. “Qohélet, o-que-sabe-que-não-sabe” in *Haroldo de Campos, Qohélet = O-que-sabe: Eclesiastes: poema sapiencial*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 233- 243.

HALEVI, I. **O Cuzari**. Tradução de Paulo Rogério Rosenbaum. São Paulo: Sêfer, 2003.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O Schabat: seu significado para o homem moderno**. Tradução Fany Kon e J. Guinburg. São Paulo: Perspectiva, 2019.

IDEL, Moshe. **Cabala: novas perspectivas**. Tradução de Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 2000.

JOSEPHUS, Flavius. “The wars of the Jews” in **The life and works of Flavius Josephus**. Tradução para o inglês de William Whiston. Philadelphia: The John C. Winston Company, 1957, p. 604-857.

KIPPENBERG, Hans G. **Religião e formação de classes da antiga Judéia: estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social**. Tradução de João Aníbal G. S. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1988.

MAIMÔNIDES. **Os 613 Mandamentos**. Tradução de Giuseppe Nahaïsse. São Paulo: Nova Stella, 1990.

SCLiar, Wremyr. “O sistema jurídico na Bíblia Hebraica e seu legado para a humanidade” in **Revista Devarim** ano 15 num. 43, dezembro de 2020, p. 53-56.

Torá – A lei de Moisés. Tradução de Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Sêfer, 2001.

“Convidados ao banquete nupcial: Uma leitura de parábolas nos Evangelhos e na Tradição Judaica” publicado em 2015, 1ª edição, pela Edições *Fons Sapientiae*/Distribuidora Loyola de Livros, São Paulo -SP- ISBN: 978-85-63042-27-9, p.112

Resenhado por José Benedito de Campos

Pe. Donizete Luiz Ribeiro, NDS, natural de Bueno Brandão-MG. Doutor em Teologia pelo Instituto Católico de Paris, onde lecionou Bíblia e Tradição Judaica por dez anos é Superior Geral da Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion desde 2011. Exerce as atividades docentes como professor convidado no (CCDEJ) Centro Cristão de Estudos Judaicos de São Paulo e no CCDEJ do Colégio dos Bernardinos da Arquidiocese de Paris. Esta obra é a terceira publicação da *Coleção Judaísmo e Cristianismo*, do CCDEJ, que em conjunto com a Distribuidora Loyola/Edições *Fons Sapientiae*, tem como objetivo principal “apresentar pouco a pouco o pensamento e ação de alguns autores que contribuem para a difusão da Tradição de Israel e da Igreja”.

O autor faz a **Dedicatória** aos seus pais, aos irmãos e irmãs de N.D.S e aos seus mestres Michel Berder, Michel Remaud e Ir. Pierre Lenhardt. A **Epígrafe** traz um belo pensamento de *Cântico Rabá* 1,8 que mostra que o *mashal* (a parábola) não deve ser uma coisa pequena aos olhos do homem, pois através dele compreenderá e penetrará nas palavras da Torá, tal como Salomão compreendeu seus menores detalhes. **Sumário**: esta obra é dividida em três capítulos: 1. Os convidados prudentes e insensatos no banquete e nas núpcias do esposo (pp. 29-50); 2- Os convidados prudentes e insensatos ao banquete nos *meshalim* tanaítas (pp.51-76); 3- Semelhanças e diferenças literárias e teológicas entre as parábolas e os *meshalim* (pp.77-93); **Considerações Finais** (pp. 95-96); **Anexos** (pp. 97-102); **Referências bibliográficas** (pp. 103-109); e **Glossário** (pp.110-111).

O **Prefácio** é do Rabino Uri Lam, da Congregação Israelita Mineira (C.I.M), que logo no início afirma “sentir-se curioso para acompanhar como o autor traçaria paralelos entre as parábolas dos Evangelhos e os *meshalim* da Mishná, cerne do Talmud e da Tradição judaica” (p.14). Enfatiza a seguir que “o Judaísmo não pode ser considerado apenas como a base sobre o qual se construiu o Cristianismo, pois seguiu adiante, construiu e ainda constrói até os dias atuais o seu caminho próprio; e de igual

modo, o Cristianismo não pode ser considerado como uma continuação do Judaísmo, mas uma religião com uma história e valores próprios” (p.14). A seguir refere-se a “Maimônides, Rambam (1135-1204), o grande rabino, comentarista e médico judeu-espanhol da Idade Média, que afirmava que se, durante o Festival de *Sucot*, não dedicássemos aos pobres a comida reservada aos *Ushpizin* – convidados espirituais de honra como Abraão, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aarão, David e Salomão – não teríamos cumprido a verdadeira *mitzvá*, o verdadeiro mandamento divino para o banquete a ser servido na tenda. Portanto, pensei, os pobres, os estropiados, os coxos e os cegos sempre foram convidados de honra! E felizmente, o estudo do padre Donizete não questiona quem é ou deixa de ser o povo eleito” (p. 15).

No **Prefácio para edição brasileira**, paradoxalmente “no 50º aniversário de *Nostra Aetate*, alegra-se o autor ao apresentar esta sua obra, escrita em francês, feita em Israel e defendida como monografia de Mestrado (Master) junto ao Instituto Católico de Paris no final do ano 2000”. Ressalta que mesmo após alguns anos essa obra ainda “guarda todo seu valor e sua pertinência para quem se interessa pelas Parábolas de Jesus no seu contexto bíblico e rabínico” (p.19). Em sua **Introdução** mostra que embora haja “um oceano de estudos sobre as parábolas evangélicas, os estudos sobre os *meshalim*, realizados por pesquisadores cristãos, são muito raros” (Ibidem p. 25). Afirma que se encontram “nas obras sobre as parábolas evangélicas referências a alguns paralelos rabínicos, porém os comentaristas, em geral, não vão até o fim de suas pesquisas e não aplicam às parábolas rabínicas os mesmos critérios que às parábolas evangélicas” (Ibidem p.25). Considera este seu estudo “muito limitado, sem meios e pretensão de soluções gerais a essas espinhosas questões, mas gostaria de indicar os possíveis indícios em cada texto rabínico elaborado, a fim de situá-lo em seu contexto e no interior da tradição rabínica” (p.26).

Principia com estudo comparativo de um pequeno *corpus* de parábolas evangélicas e tanaíticas, analisando detalhada e independente cada *corpus*, com os mesmos critérios e por fim comparando os dois *corpora* estudados e tenta extrair as semelhanças e as diferenças entre eles” (Ibidem p.26). Divide o autor este estudo em três partes: “A primeira, com o estudo do *corpus* das parábolas evangélicas sobre os convidados para o banquete, com a apresentação e análise de duas parábolas evangélicas: a do banquete sob a ótica mateana e lucana, e a das dez jovens ou

virgens, sob a ótica mateana. A segunda, com o estudo do *corpus* dos *meshalim* tanaíticos sobre *o banquete real e os trajes régios*, com análises fundamentais de dois *meshalim* tanaíticos e seus diferentes paralelos na tradição rabínica” (*Ibidem* p.26). Na última parte, mais comparativa, se extrai as semelhanças e as diferenças literárias e teológicas entre as parábolas evangélicas e os *meshalim* tanaíticos, mostrando assim a riqueza deste tema e seu valor como “patrimônio comum” aos Cristãos e aos Judeus” (p.27).

No Capítulo I, intitulado *Os convidados prudentes e insensatos no banquete e nas núpcias do esposo*, principia o autor o Estudo de Mateus 22,1-14 e seus paralelos: Lucas 14,15-24 e Evangelho de Tomé 64. A fim de dar ao leitor uma visão sinótica das perícopes abordadas, apresenta um Quadro sinótico das três parábolas e apresentação de seus contextos. (pp. 29-30). Em síntese, “o amplo contexto desta parábola mateana nos permite, por um lado, situar Jesus no Templo diante de seus interlocutores, isto é os sumos sacerdotes e os anciãos (21,23) que serão precedidos no Reino de Deus pelos coletores de impostos e as prostitutas (v.31) e, ainda ver que os elementos próprios do relato mateano da festa nupcial são incorporados à parábola sinótica dos arrendatários revoltados” (p.32).

A seguir ressalta o autor que “o contexto do grande banquete em Lucas14 difere muito daquele de Mateus, pois desde o início desse capítulo já abre o tema da refeição num contexto sabático, em que Jesus entra na casa de um chefe dos Fariseus, num *Shabat*, para tomar uma refeição (*Ibidem* p.32). Afirma o autor que “o Evangelho de Tomé, é uma coletânea de *logia*, que às vezes, estão religadas pela expressão “Jesus disse”, sem contexto narrativo e apresenta também em seu parágrafo 64, a parábola do banquete que é muito próxima da versão lucana. Explica também que as *logia* (plural do grego *logion*, dito ou maneira de dizer) refletem um período de tradições secundárias em relação aos paralelos canônicos. E devido as influências gnósticas, alguns termos próximos dos evangelhos canônicos nele ganham um novo sentido (*Ibidem* p.33).

Faz a seguir uma *Análise das estruturas e seus personagens* da parábola *Convidados ao Banquete*. Afirma “que as três versões têm basicamente os mesmos elementos narrativos e personagens e são estruturados num esquema de dois tempos: alguém faz um jantar, convida pessoas de honra que simplesmente recusam

o convite. Nesse impasse, não convida, mas leva pessoas a fim de encher a casa de convivas (p.34). Enquanto Lucas fala de “um homem fazendo um grande jantar”, Mateus diz que “um rei [que] fez a festa de núpcias para seu filho” (p.35). Ressalta ainda que o personagem denominado filho, aquele a quem o rei oferece um banquete de núpcias, ocorre somente na versão mateana e permanece o grande ausente do relato (p.38).

A seguir em *Algumas aberturas interpretativas*, justifica a atribuição desse nome, parábola do banquete, desde a sua introdução, porque “o *banquete* é sempre o fio condutor ao redor da construção deste relato (p.38). Mateus introduz a parábola com sua fórmula clássica sobre o reino dos céus: “O reino dos céus é semelhante a [...]”. Assinala o autor que esta fórmula “malkut hashamaim: reino dos céus” — השמים מלכות — é uma característica da escritura mateana e equivale aqui à expressão sinótica “reino de Deus” — βασιλεία του θεου (p.39). Em seguida aborda o autor sobre a interpretação que três comentaristas (Paul Ricoeur, Joachim Jeremias e D. Marguerat) dão para esta parábola (p.41).

A seguir em o *Estudo da parábola das dez virgens: Mateus 25, 1-13*, que aparece somente em Mateus num amplo contexto como discurso escatológico dos capítulos 24 e 25. Segundo J. Dupont, este discurso constitui o segundo painel, antecedido pelo discurso contra os escribas e fariseus (cap. 23), o primeiro painel. Ele divide este longo discurso de Jesus mateano em duas partes: as revelações a ocorrerem até a parusia e as exortações às quais a perspectiva da parusia suscita (p.42). Prosseguindo, faz o autor agora uma análise mais aprofundada desta parábola das dez virgens, centrada em *seus personagens e as estruturas*. Ela apresenta, determinando a progressão narrativa e a trama do relato, três personagens principais: o esposo e as prudentes e as insensatas, embora haja os moradores, como personagens secundárias (p.45).

Encerra o autor este primeiro capítulo, apresentando *Algumas aberturas interpretativas*, após ter elencado as figuras centrais do relato mateano, situando-o em seu contexto caracterizado pela certeza do fato da parusia e pela ignorância do seu “quando” (p.47). Observa o autor que uma simples história de jovens se preparando para uma núpcia torna-se um relato, no qual nossa existência, a das jovens e a dos leitores se engajam. Ademais o desfecho do relato com a recusa das

jovens insensatas e atrasadas constitui um escândalo e denota certa extravagância (p.48). Finalmente, afirma o autor que esse relato parabólico/metafórico, além de atingir diretamente o leitor e seu destinatário, leva-os a se situarem diretamente em vista do reino e da parusia, abandonando sua situação de falta e indo em direção à exigência da ação ética (p.49).

Inicia o autor o Capítulo II, denominado *Os convidados prudentes e insensatos ao banquete nos meshalim tanaítas*, com algumas notas metodológicas sobre o enfoque dos *meshalim* rabínicos. Ressalta que as fontes rabínicas no domínio da *halakhá* e da *agadá*, compiladas e constituídas há muitos séculos apresentam alguns traços filológicos, semânticos, históricos característicos do período dos *Tanaim* e dos *Amoraim*. Acrescenta que os *meshalim*, além de fazerem parte da literatura midráshica-agádica tanaíta ou amoraita, apresentam-se de formas diversas cobrindo uma palavra ou um personagem, um provérbio, uma ação parabólica, uma lição, um exemplo, uma alegoria, uma comparação, uma metáfora, uma fábula, uma analogia, diálogos imaginários, anedotas, tipos *sui generis*.

Elenca, em seguida, alguns critérios propostos por Johnston que facilitam a melhor compreensão de um *mashal tanaíta* (p.51). Afirma ainda que o *mashal* rabínico abrange um campo semântico muito amplo. A pluralidade de suas formas, funções e estruturas são reparáveis e carregam em si certas características devidas à língua, sua fonte, sua atribuição, seu contexto, etc., que nos permitem situá-lo como um *mashal* tanaíta ou amoraita. Entretanto, tais características não permitem uma elaboração de uma teoria geral sobre o *mashal* rabínico, somente o estudo de cada um deles esses traços característicos serão meticulosamente verificados (p.54).

A seguir apresenta o autor um estudo dos *meshalim* com o *mashal* narrado pelo Raban Yohanan ben Zaccai, T.B. *Shabbat* 153a. Principia com a sua tradução, primeiro do que dizia Rabi Eliezer sobre a conversão (*teshuvá*) do homem o quanto antes de sua morte a fim de passar todos os dias de sua vida no arrependimento e depois do que disse Salomão no Qohelet sobre o estar com as vestes sempre brancas e que o óleo não falte sobre a tua cabeça'. Em segundo lugar cita um *mashal* do Raban Yohanan ben Zaccai em que um rei convidou seus servos para um banquete, sem fixar o tempo (p.56). Em terceiro lugar o genro de R. Meir, em seu nome indaga se eles também pareciam como servo (Ibidem p.56). Apresenta o autor em seguida

alguns *meshalim tanaitas* paralelos ao *mashal* do banquete real e seus convidados, *Qohelet Rabbah* 9,8; *T Babba Qamma* 7,2; *Semahot* 8,10 e *T.J. Haguiga* 2,2. (p.59). O primeiro deles, *Qohelet Rabbah sobre Qohelet* 9,8, traz sua tradução no Midrash *Qohelet Rabbah* sobre 9,8. Este *mashal* não é atribuído a Rabi Yohanan bem Zaccai, segundo o Talmude, mas ao Rabi Yehuda HaNassi, Judá o Príncipe, redator final da Mishná. Trata-se de um *mashal* muito longo, com o rei apresentado como ator prolixo e o narrador ciente das profissões dos convidados imprudentes que trabalham como ourives, na olaria, na forja e na lavanderia (p. 61).

O segundo dos *meshalim* apresentado trata sobre *Um banquete para as pessoas da cidade e para o rei: Tosefta Babba Qamma* 7,2. Este é um texto da *Tosefta Babba Qamma*, uma *baraita* (palavra aramaica que significa *externa*, tradição *tanaita* fora da Mishná), que ocorre também no *T.B Babba Qamma* 79 b.32. É apresentada aqui uma questão halákhica (caminho, condução, diretriz) que explica as diferenças entre o ladrão e o bandido e o porquê de suas penas diferentes (p.62). Acrescenta que Yohanan ben Zaccai leva em conta a qualidade da relação tripartite existente entre o ladrão, o escravo e seu proprietário, pois, o bandido, rouba abertamente e concede idêntico tratamento ao objeto roubado e ao seu proprietário. Já o ladrão, agindo às escondidas, dá mais valor ao objeto roubado e esquece a existência do seu proprietário. Acrescenta o autor que este *mashal* vai além e identifica o rei ou a família real com o proprietário e, por extensão, com o Altíssimo, o criador que tudo vê.

Assim, constata-se que este tema do banquete tece vínculos entre os convidados e o rei e acha-se presente nos textos *tanaitas*, refletindo as dimensões literárias e sociais da época dos *Tanaim* (p.63). No terceiro dos *mashalim* paralelos, *Os hospedes do banquete real: Tratado Semahot* 8,10, Rabi Meir conta sobre um rei que convida hóspedes e não seus servos para um banquete. Seus hóspedes conhecem a hora do início do banquete, mas desconhecem seu término. Este *mashal* ressalta a ausência da *derashá* e do *nimshal*, dificultando assim sua compreensão, alertando contra a busca de base histórica sobre a origem deste *mashal* (p.65). O quarto e último dos paralelos sobre o banquete real e seus convidados, *O festim do filho do cobrador de impostos para os pobres: T. J. Haguiga* 2,2, trata-se de uma *halakhá*, cap 2,2 do Tratado *Haguiga*, que entre diversas discussões atribuídas aos primeiros sábios ou *zugot* e às casas de Shammai e de Hillel, traz um relato sobre a

morte de um homem piedoso e de um rico, o filho do cobrador de impostos Mayan. Quando o homem piedoso - חסיד - morreu ninguém veio ao seu funeral; mas na morte do filho de Mayan, o cobrador de impostos, toda a região (מדינתא) deixou o trabalho e veio assistir a seu funeral. O homem piedoso cometeu a falta de colocar os filactérios da cabeça antes daqueles da mão. O rico filho de Mayan o cobrador, alheio à Torá e às boas obras, após ter dado um festim (אריסטון - άριστον) aos chefes da cidade (βουλευτήρια - βουλευτήρια), ao qual eles não vieram, praticou uma boa ação - מיצווה - mistvá - ao dar aos pobres da cidade o que fora preparado aos ricos (p.66).

Observa então o autor que este texto não possui as características de um *mashal*, pois é uma *aggadá* que, numa realidade social comum, aborda o tema do castigo e da recompensa mostrando que o homem mau apesar de sua impiedade pode praticar boas ações (p.67). O autor em seguida faz *uma análise do mashal de Yohanan Ben Zaccai sobre o banquete e seus convidados: suas estruturas, seus personagens e algumas aberturas interpretativas*. Afirma o autor que esse *mashal* do Raban Yohanan ben Zaccai acompanha a *derashá* sobre a necessidade de conversão (*teshuvá*) e de arrependimento. Destarte, o pregador rabínico (*darshan*) tenta mostrar, conforme o versículo 9,8 do Qohelet, que o homem deve apresentar-se diante da morte com vestes brancas- בגדין לבנים- que liga o ensinamento sobre a *teshuvá* com o *mashal* do rei que convida seus servos ao banquete sem lhes fixar o tempo (p.68). Ademais, esta *derashá* mostra que o homem deve converter-se um dia antes de sua morte, mas porque ignora esse dia, deve converter-se diariamente e passar sua vida em arrependimento. São elencadas em seguida as estruturas deste *mashal*: a) o motivo da *teshuvá* (conversão). b) a sua abertura: *mashal le - למשל*, isto é, comparável ou se assemelha a. c) o *mashal* no sentido estrito. d) retomada do final do *mashal* em nome de Rabi Meir.

Explica o autor que o *mashal* inicia-se pela fórmula simples: למשל “*mashal de*”, em vez da fórmula técnica “*Mashal. A que a coisa se assemelha?*”. O rei e seus servos são os personagens principais deste *mashal*. O rei conduz o relato, pois ele ‘convida’, ‘pede’, ‘se regozija’ e ‘fica irado’. Os ‘servos’ são os convidados, alguns deles prudentes e outros são insensatos (p.69). Não existe neste *mashal*, no que se refere ao tempo e a narratividade diálogo entre os atores, e sua progressão narrativa sucede-se em quatro tempos: a) O convite. b) A (não) preparação dos convidados. c) O

encontro com o rei. d) A (não) participação efetiva no banquete (p.70). Mostra em seguida o autor que a progressão do relato além de ser inteiramente banal, duas coisas surpreendentes invertem este *mashal*: 1) os convidados do rei não são os seus hóspedes, mas os seus servos; 2) no desfecho do relato: todos os servos, os prudentes e os insensatos, se encontram ao redor da mesa (p.71).

Cita, a seguir, o *mashal* paralelo de *Qohelet Rabbah*, em que há um rei muito tagarela: “ide, banhai-vos, passai vossas roupas, perfumai-vos com óleo, lavai vossas vestes e preparai-vos para o banquete”, e, por outro lado, até descreve o que cada um dos insensatos fazia: “o ourives ia a sua loja, o oleiro a sua olaria, o ferreiro a sua forja e o lavador a sua lavanderia” (Ibidem p.71). Destarte, conclui o autor que “os diferentes paralelos aqui analisados testemunham que este *mashal* tanaíta, atribuído a Yohanan ben Zaccai, foi em muitas ocasiões retomado, reelaborado e posto a serviço de um novo contexto homilético ou exegetico a fim de que alimentasse os diferentes domínios da vida judaica (p. 72). Para encerrar este segundo capítulo, discorre o autor sobre *O mashal dos trajés régios do T.B. Shabbat 152 b* e seu contexto. Trata-se de uma *baraita* (tradições tanaítas fora da Mishná) do tratado acima citado.

Explica o autor que a expressão *tanu rabanan* - תנו רבנן - *nossos mestres ensinaram*, é uma expressão rabínica técnica usada pelos sábios de Israel para introduzir uma *baraita*. Seu contexto idêntico ao do *mashal* de Yohanan ben Zaccai sobre os convidados prudentes e insensatos ao banquete do rei. Este *mashal* anônimo tanaíta dos trajés reais e o dos convidados ao banquete, pertence ao mesmo contexto talmúdico que discorre sobre a velhice, o arrependimento, a morte e as relações entre o homem e seu sopro vital. Com a ajuda destes *meshalim*, procuram-se algumas possíveis respostas concernentes à duração da existência humana e às diferentes modalidades de relação entre o homem e seu criador. No que se refere aos personagens deste *mashal* dos trajés reais eles se acham no domínio das relações do *mashal-melekh*, ou seja, as possíveis relações entre o rei e seus servos. É assaz interessante a observação de Dominique de la Maisonneuve sobre a tradução da locução ‘trajés reais’, da expressão hebraica *begadey malkut* בגדי מלכות que, do ponto de vista da semântica hebraica, está no estado constructo (*simkhut*) e cuja tradução literal poderia ser ‘os trajés do reino (Nota de rodapé nº 47 p.73). Há neste *mashal*

todo um programa sob o comando do rei e de seus servos, cada um deles com suas ações. Este *mashal* resume-se em três momentos: o dom, sua devolução e o desenlace da narração.

Observa o autor os seguintes detalhes: a) Não há diálogo algum neste *mashal* entre o rei e seus servos e mesmo entre eles mesmo; b) Este *mashal* valoriza os trajes e cada ator relaciona-se ou se constrói a partir deles; c) Possuem estes trajes seu preço, pois deles advém a paz aos prudentes e a prisão aos insensatos; d) A extravagância deste *mashal* é que os trajes sujos não só provam a negligência dos servos insensatos, mas são a causa de sua condenação à prisão. Para se compreender a *derashá* que precede, introduz e apresenta relações com este *mashal*, afirma o autor que ela passa da afirmação literal do Qohelet “o sopro retorna a Deus que o tinha dado” ao como ocorre este retorno. Destarte, é proposta uma nova significação: não se trata do ‘ruah’ que ele te deu, mas do ‘ruah’ tal como ele deu a ti (p.74). Ressalta o autor na nota de rodapé nº 48 que “os dois verbos do versículo bíblico são *shuv* e *natan*: (שׁוּב וְנָתַן) e que o *darshan*, o homiliasta escolheu o verbo *natan*-נָתַן e lhe dá um novo sujeito: este não é mais Deus, como no texto de Qohelet que é o sujeito que dá o sopro, mas é o homem ou mais exatamente o ouvinte ou interlocutor do *darshan*, aquele que vem a ser o sujeito do verbo *natan*-נָתַן e que entrega seu sopro a Deus”.

Deste modo, prossegue o autor, “o *darshan* faz um *hidush* (inovação) que renova a compreensão de Qohelet e abre ao homem uma nova compreensão da morte e de sua relação com Deus”. Ademais, “este *hidush* da *derashá* introduz o *mashal* dos trajes reais em que cada um dos dois grupos assume a sua responsabilidade no momento de receber ou devolver os trajes reais ao rei”. Por último, afirma que “o *nimshal*, a aplicação, introduz alegoricamente novos personagens na narração: o rei, os justos e os maus. Embora as relações entre este *nimshal* e o *mashal* não sejam muito precisas, o narrador considera ao mesmo tempo, o *mashal* e a *derashá* mostrando a sorte que o rei reservou aos justos e aos maus (p.75).

No último tópico denominado *Algumas aberturas interpretativas*, afirma o autor que “o *mashal* no seu sentido estrito possui grande autonomia nesta página talmúdica, pois nela, ele parece vinculado à *derashá* e, sobretudo, ao *hidush* efetuado pelo

darshan: trata-se de viver ou morrer unido a Deus. O *darshan* dá uma nova resposta à concepção antropológica de *Qohelet* na qual o homem parece nada fazer. Segundo a *derashá*, é o homem que deve devolver seu sopro, seu espírito, a Deus” (Ibidem p.75). Destarte, “os prudentes e os insensatos constituem duas maneiras de viver e de devolver seus trajes, seu sopro, àquele que é o seu criador”. Enfatiza o autor que embora o *mashal*, na sua autonomia literária, não nos permita uma explicação ou uma imagem para cada detalhe, o modo de apresentar seus personagens enfatiza a centralidade do rei e a importância dos trajes do reino”. Contudo, explica o autor “para os servos, a sua relação com os trajes reais é vital e devem devolver ao seu rei e seu criador tudo que receberam: os trajes e o sopro, o corpo e a alma. A distribuição dos trajes reais pelo rei, segundo a sua vontade, não é uma obrigação, mas um dom que expressa certa aproximação entre o rei e seu servo”.

Finda o autor a análise deste *mashal* dos trajes reais, afirmando que “ele não só nos ensinou a levar em conta o *hidush*, isto é, a interpretação inovadora que o *darshan*, o pregador, fez do versículo bíblico de *Qohelet*, mas também nos fez compreender como o *mashal* dos trajes reais com seu *nimshal*, renovou a nossa compreensão da *derashá* do versículo bíblico de *Qohelet*”. Destarte, porque “todos os servos receberam trajes régios mostra a maneira pela qual, cada um deles, na sua liberdade, se relaciona com esses trajes do reino, que o fará um servo prudente ou um servo insensato” (p.76).

No Capítulo III, *Semelhanças e diferenças literárias teológicas entre as parábolas e os meshalim dos convidados ao banquete*, “após o autor ter apresentado e analisado o texto e o contexto de um *corpus* de parábolas e de *meshalim* sobre o banquete e seus convidados” no capítulo anterior, afirma que tentará “nesta terceira parte, relacionar os diferentes textos estudados para extrair exaustivamente as suas semelhanças e as suas diferenças”. Ressalta o autor que “não é sua intenção nesta análise saber se as parábolas de Jesus influenciaram os *meshalim* rabínicos ou vice-versa”. Contudo, “examinar-se-á a hipótese de trabalho, já apresentado, segundo a qual este *corpus* de parábolas e de *meshalim tanaítas*, revelaria” idêntico *Sitz im Leben* (contexto vital) ao de Jesus, dos sábios de Israel, ou aquele dos Evangelhos e da tradição *tanaíta*”. Refere-se ao autor “a David Flusser, que critica autores que

defendem a dependência dos *meshalim* rabínicos face às parábolas evangélicas e a Daniel Marguerat, que afirma que Jesus não foi o inventor da parábola.

Esta forma de linguagem foi um traço distinto e abundante de sua pregação, mas ele não a criou e sim a emprestou dos escribas, tendo neste ponto e noutros, mergulhado em sua herança” (p.77). E segundo B. H. Joung, “com frequência as parábolas rabínicas fornecem informação colaborativa sobre aspectos da cultura e costumes judaicos. Uma vez que são derivados do mesmo gênero literário, pode-se ver como diferentes motivos e componentes podem ser combinados em diferentes parábolas, a fim de ensinar a verdade relevante. A forma e estrutura de muitas parábolas rabínicas são paralela nos textos dos evangelhos” (p.78). Afirma em seguida o autor que “observa-se já de início os pontos de convergência, os elementos comuns para estes relatos parabólicos no nível dos personagens, dos motivos comuns, das estruturas literárias, que confirmam que estes relatos, indubitavelmente possuem inúmeras semelhanças” (Ibidem p.78).

Há segundo o autor, “ao se comparar as diferentes versões da parábola evangélica do banquete com o *mashal* de Yohanan ben Zaccai e seus relatos paralelos, algumas diferenças, contudo existe um motivo literário comum: *um rei convida os seus servos para um banquete*”. Excluindo-se as versões lucana e a do Evangelho de Tomé, que apresentam ‘um homem’, a versão mateana e todos os relatos tanaítas mostram que é o rei (*melekh*-מלך) que oferece o banquete e de manda convidar seus servos ou hóspedes” (Ibidem p.78). Observa o autor na nota de rodapé nº 4 que “a ocorrência da palavra βασιλεύς ou מלך em Mateus e em muitos *meshalim* rabínicos significa tratar-se de banquete ‘régio’ e critica a tese de que essa palavra מלך só apareceria nos *meshalim* ulteriores” (Ibidem p.78). Afirma o autor “serem dois os protagonistas ou os heróis destes diferentes relatos: o rei e os convidados (os servos)”. Contudo explicita que “os protagonistas, de fato três, o rei, os convidados (prudentes e insensatos), constituem uma relação ternária entre eles”.

Ademais, “é a qualidade e a intensidade desta relação, com ou sem diálogo, que qualifica os servos, cria a trama e a surpresa da parábola-*mashal*”. Acrescenta que “embora o tema das dez virgens não pareça ter paralelo preciso nos *meshalim* tanaítas, segundo a supracitada análise dos protagonistas, constata-se que esta parábola possui um campo temático idêntico aos dos convidados ao banquete”.

Destarte, “na análise dos personagens, a parábola das jovens se caracteriza também pela relação tripartite entre o esposo e as jovens qualificadas de prudentes ou insensatas, segundo a encenação e a trama do relato”. Assinala ainda “ocorrer em todos os relatos o motivo do convite e do banquete explicando a presença ou ausência de ligações sociais entre os convidados”. Destarte, “as diversas versões evangélicas dessa parábola, devido às desculpas ou ao fingimento dos primeiros convidados, destaca o chamado de “todos aqueles que encontrardes”, segundo Lucas, “os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos”.

Nota-se, ainda, que “os *meshalim* de Yohanan ben Zaccai, não mencionam os pobres, mas os servos, todos convidados de honra, que desconhecem a hora e a duração do banquete” (p.79). Prossegue o autor afirmando que “o relato do homem sem o traje de núpcia, próprio de Mateus, ligado a sua versão do banquete, acentua uma ruptura, uma quebra e uma extravagância, independente de não se dizer nada sobre esse traje, mas deve-se vir ao banquete com uma veste adequada caso não queira de ter as mãos e os pés atados e ser “lançado fora nas trevas””. “O *mashal* anônimo sobre os trajes reais apresenta, no seu desfecho, a separação entre os prudentes, que reconheceram o valor dos trajes do reino, e os insensatos, que não cuidaram dos trajes do reino. Os insensatos serão “lançados na prisão” e não “fora nas trevas”, conforme Mateus”. Constata o autor que “as vestes nestes dois relatos são designações metafóricas de acesso ao banquete messiânico e ao Deus Criador”. Nota-se que em Mateus há exigência ética como critério para se preparar o julgamento de Deus (Mt, 25,31-46), pois semelhante ao homem sem veste adequada, exclui da comunidade mista, eclesial e escatológica aqueles que não cumprirem as exigências éticas (obras de misericórdia) do reino”.

Assinala o autor na nota de rodapé nº 8 “que estas exigências ético-escatológicas mateanas constituem um exemplo do enraizamento judaico do Evangelho de Mateus na tradição judaica dos mestres tanaitas” (p.80). Ademais, afirma que “esses diversos relatos mostram a qualidade dos convidados ao banquete, mas a versão mateana enfatiza o fingimento dos convidados de honra e a renovação do convite endereçado a todos, maus e bons”. Já as versões dos Evangelhos de Lucas e de Tomé sublinham as escusas de cada um deles. Contudo, Lucas indica a origem destes últimos convidados e os denomina de “pobres, estropiados, cegos e coxos”

(p.81). Esse tema lucano sobre os ‘pobres’ é igualmente muito conhecido na tradição rabínica judaica: o relato agádico do *hassid* e o filho de Mayan, que oferece um banquete aos pobres. Nos *meshalim*, sublinham-se as características dos convidados: prudentes e insensatos; o desinteresse pelas escusas e sua motivação, comuns nos relatos evangélicos; os convidados da cidade apresentados não em oposição com aqueles fora da cidade, como em Lc, mas em relação ou em oposição ao o rei e família” (p.82).

No segundo subitem deste Capítulo III, *O momento inesperado ou desconhecido do banquete e do encontro*, afirma o autor “tratar-se de um tema que ocorre na maioria dos relatos parabólicos aqui tratados (Na parábola das dez virgens e nos *meshalim tanaítas*)”. Acrescenta que “as diferentes versões do banquete, a de Lucas e a de Mateus, acentuam mais a aproximação imediata do banquete (“Vinde, pois está tudo pronto”) e sublinham mais os convidados e sua diversidade com um banquete do Reino preparado e participado por todos”. Ressalta também o autor que “diversamente deste relato evangélico, quase todos os *meshalim tanaítas* sobre esse tema sublinham o momento desconhecido em que acontecerá o banquete”. Destarte, prossegue, “no *mashal* considerado de Yohanan ben Zaccai (T.B. Shabbat 153 a) e seus paralelos salienta que “um rei convidou a seus servos para um banquete, mas sem lhes fixar o tempo”. Igualmente “o *mashal* de *Semahot* 8,10 não sublinha a hora do início do banquete, mas seu término. Estes diversos relatos motivam a relação dos atores como a duração”.

Assim como as jovens ‘insensatas’, na espera do esposo, não contavam com a sua longa demora, os servos ‘insensatos’ da parábola de Yohanan ben Zaccai, segundo Rashi, foram trabalhar ainda antes de se prepararem para o banquete” (p.83). Por fim, “afirma existir uma essencial ignorância que marca todos estes relatos: uma ignorância tanto do começo ou do fim do banquete, tanto do momento exato de devolver ao rei as suas vestes ou do encontro do esposo para participar de suas núpcias”. Observa ainda que “tal ignorância do ‘quando’ é importante porque focalizaria a *derashá* e o contexto próprio de cada *mashal*”. Ademais, “em cada relato seus diferentes protagonistas podem efetuar seu programa narrativo com êxito ou não, conforme a maneira de se tratar da duração e relacionamento com o anfitrião e outros protagonistas do relato” (p.84).

Discorre, a seguir, o autor sobre *Como os convidados prudentes e insensatos se preparam para o encontro*. “Segundo a versão do *Midrash Qohelet Rabba*, todos os convidados ao banquete, aqueles das parábolas evangélicas ou os dos *meshalim* tanaítas, são em diversos níveis tocados pelo convite e por um provável encontro com o anfitrião. Na versão mateana do festim de núpcias observa-se o esquivar-se dos primeiros convidados que não querem se escusar nem participar do banquete em benefício dos últimos convidados, aqueles que permanecem abertos ao convite do rei” (Ibidem.p.84). Assinala também “que as diversas versões do *mashal* de Yohanan ben Zaccai não mencionam a substituição dos primeiros convidados pelos últimos, e que todos os servos, prudentes e insensatos, são convidados”.

Ademais, mostra-se aqui “a maneira como cada um dos convidados se prepara para o banquete, considerada como uma exigência de preparação e de vigília enfatizadas também na parábola das dez jovens”. Afirma o autor que “estas parábolas e *meshalim* querem dizer alguma coisa ao mesmo tempo teológica e antropologicamente a respeito do reino dos céus, da conversão e da relação criador e criatura, cuja morte talvez constitua o lugar da última averiguação” (p.85). E por fim, é interessante a observação citada na nota de rodapé nº15, de J. Zumstein sobre o universalismo eclesiológico e soteriológico que já estaria presente nesta parábola de Mateus: “Se a Igreja resulta da recusa que os Judeus fizeram ao Reino messiânico, ela não é nem a continuação de Israel, nem um novo Israel. Os segundos convidados nada têm com os primeiros; eles não são κελήμνοι (v. 3). Se o primeiro convite fosse *ad personam*, o segundo (v. 8-10) seria endereçado a alguém que o aceitaria. Ele se caracteriza pelo desaparecimento de toda a exclusividade, por uma abertura ilimitada” (Ibidem p.85).

No terceiro subitem deste Capítulo III, o autor aborda *as diferenças entre as parábolas e os meshalim sobre o banquete régio*. Principiando com *a diferença de contexto*, afirma que “na versão de Mt, no amplo contexto da parábola dos convidados ao banquete, Jesus é apresentado como contador de parábolas no Templo e na discussão com os sumos sacerdotes e os anciãos (Mt 21, 21.23)”. Pode-se notar neste contexto “elementos característicos da redação mateana como os das três parábolas narradas por Jesus com as diversas razões do conflito e da rejeição das autoridades judaicas”. Já Lucas, diversamente de Mateus, “apresenta Jesus “na casa de um chefe

dos Fariseus, num dia de *Shabbat*, para ali tomar uma refeição” (Lc 14,1)”. Destarte, “Jesus, enquanto hóspede de um fariseu, narra a parábola do banquete com convidados substituídos pelos pobres, mostrando o que caracteriza o banquete do reino de Deus”. Prossegue o autor assinalando que “além deste extenso contexto lítero-teológico, essas duas versões evangélicas do banquete, com suas diferenças próprias, apresentam uma introdução que não pertence à parábola”. “A versão lucana inicia no versículo 16, sem introdução e contrária à sentença no futuro de um dos convivas: “Feliz aquele que comerá o pão no reino de Deus”. Já a versão mateana, contrariamente, liga o relato à expressão “o reino dos céus é semelhante a” (p.86).

A seguir, indaga “como se poderia compreender esta relação mateana do banquete de núpcias com o reino dos céus”. Informa ainda o autor na nota de rodapé nº 18 que “Mateus, além de empregar a expressão grega ‘ὡμοιωθη’, *semelhante a*, para mostrar a introdução das parábolas, usa a expressão ‘reino ou reino dos céus’, βασιλεία τῶν ουρανῶν. Contrariamente, Lucas usa a expressão ‘reino ou reino de Deus’, βασιλεία τοῦ θεοῦ, e não emprega a expressão grega ‘ὡμοιωθη’, *semelhante a*”. Reitera o autor a seguir que “os dois relatos têm a mesma temática literária e fundamentam-se na mesma parábola sobre o banquete. Contudo, as diferenças do contexto, da introdução e da redação própria de cada um dos evangelhos são inúmeras não se podendo dizer que estes relatos possuam entre si as marcas literárias e teológicas caracterizando a redação e a recepção dos evangelhos”. Julga ainda o autor “desnecessário debater sobre pesquisas referentes à parábola primitiva e histórica de Jesus, já que existem relatos marcados por sua tradição e por seu testemunho”. Contudo, “deve-se levar em conta tais diferenças próprias de cada evangelho e lembrar-se de que “as parábolas contêm em si mesmas a condição de sua plena compreensão.”

Prossegue o autor, assinalando que “idêntica averiguação dever-se-á fazer aos *meshalim* tanaítas que só se encontram nas compilações judaicas mais tardias e são, conforme diversos critérios de análise, os mais antigos *meshalim* tanaítas que contêm as condições para sua integral compreensão, independente do seu hodierno contexto literário talmúdico”. Ademais, acrescenta o autor que quase todos os *meshalim*, ora apresentados, seguem-se a um *nimshal* com sua aplicação independente do *mashal* ao qual ela se relaciona” (p.87). Ressalta ainda que mesmo ciente de quão importante

seja a relação entre o *mashal* e seu *nimshal*, será feita aqui apenas a análise do *mashal* em sentido estrito e relacionado ao seu contexto e a sua *derashá*. Recorda “já ter demonstrado anteriormente que o contexto talmúdico do *mashal* sobre o banquete real e seus convidados e do *mashal* anônimo dos trajes reais era o das relações halákhicas com uma pessoa moribunda e as reflexões dos mestres tanaítas sobre a velhice, a morte e as diferentes relações entre o corpo e seu sopro vital”. Daí, prossegue, “o *mashal* de Yohanan ben Zaccai enfatiza a importância da conversão diária para estar-se sempre preparado para o dia de sua morte”.

De igual modo afirma, “o relato mateano das dez virgens começa com a frase no futuro: “Ora o reino dos céus será semelhante a”, mostrando assim a contextualização mateana da parábola, a introdução literária e uma chave de leitura mateana do relato das dez virgens”. Destarte, “esta parábola mateana e a sua versão do banquete de núpcias podem ser parábolas do reino, que enfatizam a escatologia e o julgamento pedido e vivenciado pela igreja mateana como critérios éticos de acesso a este reino dos céus” (p.88). Finda o autor este subitem afirmando que “além destas diferenças de contexto e de contextualização literária de cada parábola, outras duas notáveis diferenças neste *corpus* de parábola-*mashal* se referem àquele que narra as parábolas e a sua relação com o reino dos céus”(p.89). Discorre a seguir o autor sobre *O reino dos céus e a teshuvá ou a conversão*. Afirma que “nenhum de nossos *meshalim* tanaítas emprega a expressão reino dos céus ou reino de Deus no que se refere a temática do rei e seus convidados”. Ressalta, segundo Kittel, na nota de rodapé nº22 que “esta expressão *reino dos céus* - βασιλεία τῶν οὐρανῶν - é um semitismo que só se encontra em Mateus”.

Diferentemente dos *meshalim* tanaítas, as duas parábolas de Mateus se caracterizam pela escatologia e o julgamento. Assinala que “tanto no relato do convidado sem o traje de núpcias como a sua parábola das dez virgens, pode-se notar claramente uma Igreja convidada, reunida, mas ainda na espera da *parusia* e do julgamento do seu Senhor”. Explica em seguida que “mesmo que se constate que os convidados ao banquete, “bons e maus” já se encontram na sala, o episódio do ‘homem sem o traje de núpcias’, evoca à igreja mateana os trâmites que esse convite implica, ou seja, o “*corpus mixtum*” de crentes, desses convidados bons e maus, que não significa ainda a antecipação do reino dos céus, mas, sim um corpo complexo

aberto e na espera do julgamento que vem” (Ibidem p.89). Explicita também o autor que “o reino dos céus mateano, a *basiléia* - βασιλεία, é um dom soberano de Deus, uma dádiva dos céus, cuja recepção implica uma exigência ética fundamental e a espera desse reino dos céus não ocorre sem a obediência à Lei”. Mostra que, segundo Daniel Marguerat, “o vínculo deste elo caracteristicamente mateano entre a obediência e o reino com a concepção rabínica, em que o conceito de ‘reino dos céus’ reveste-se de uma dupla acepção: um acontecimento futuro, o cumprimento da salvação no *escaton* e também uma dimensão presente na vida de Israel, o surgimento do reino e a obediência dos crentes às exigências da Le”.

Ademais, constata-se que “estes dois elementos estão naturalmente ligados: a confissão cotidiana da fé (recitação do *Shemá*) e a observância da Torá pelos crentes”. Ressalta o autor que “através desse ‘jugo do reino dos céus’ o crente judeu tem sua pertença ao futuro reino da salvação”. Ele é livre de “aceita-lo ou rejeitá-lo.” Segundo Urbach, “o conceito de reino dos céus permite a Israel, através do amor e o temor de Deus, proclamar a unidade de Deus e de se libertar das falsas crenças humanas”. Este conceito rabínico, diferentemente do de Mateus, não está explícito nos *meshalim* tanaítas aqui analisados. A aceitação do jugo do reino dos céus constitui o cerne da compreensão rabínica da Torá, contudo os *meshalim* tanaítas, tendo-a como motivação, não a citam” (p.90). Destarte, “a referência em Mt ao reino dos céus nas duas parábolas, como motivação e escopo, já é um indício característico destas parábolas evangélicas não encontradas nos *meshalim* tanaítas”. Afirma ainda que “o reino dos céus aparece nas duas parábolas como dom e como exigência ética a todos os crentes, mas nos *meshalim* tanaítas ele é mais moderado”. “Dirigido primeiramente a Israel, enfatizam a centralidade da *teshuvá*, a conversão diária, e a preparação para a devolução de seu sopro a Deus tal como Ele lhe deu”. Acrescenta que “os *meshalim* apresentam uma relação de continuidade e de inovação, o *hidush*, com a Torá. Esta relação neles aparece como um apoio ao *darshan*, o homiliasta, em sua homilia, a *derashá* e seu *mashal*, a fim de que ligue a escritura ao seu comentário e alimente assim a vida de Israel”.

Destarte, “nas parábolas evangélicas tal elo inexistente de maneira explícita. A parábola está mais vinculada ao reino e ao narrador ou Jesus, o contador de parábolas, que não cita explicitamente a Escritura”. Daí notar-se “a extrema abertura

das parábolas que apresentam sua mensagem a todos, sem particularidade e constrangimentos da Escritura” (p.91). Destarte, indaga o autor: “Isso adviria mais Daquele que narra as parábolas com autoridade, falando por si mesmo como Escritura, como Palavra Viva (*Torat haim*) do Deus vivo e misericordioso?” (p. 92). No último subitem deste Capítulo III, *A quem as parábolas e os meshalim são atribuídos?* afirma o autor que “a questão dessas atribuições é importante, pois todos os *meshalim* ora estudados, exceto o *mashal* anônimo sobre os trajes reais, têm uma atribuição explícita”. A que é feita a Rabban Yohanan ben Zaccai, é porque ele, além de mestre em *aggadá*, é considerado líder do encontro rabínico em Yavné, quando da destruição do Templo, da reconstituição da Torá nesse local é contemporâneo da redação de nossos Evangelhos”. Ademais, é também ele sobretudo uma autoridade indiscutível em *halakhá*, como o testemunham as inúmeras inovações ou *taqanot*, cujo núcleo histórico a maioria dos historiadores do período dos *Tanaim* reconhece como certo”.

Ressalta em seguida o autor que “Jesus aparece sempre nos Evangelhos como ‘o autor’ das parábolas. Diversamente dos *meshalim* tanaítas, neles inexistente atribuição indireta de um discípulo que narre em nome do seu mestre”. Segundo D. Marguerat “Nenhuma parábola é atribuída aos apóstolos, mas somente a Jesus em todo o Novo Testamento” (p.92). Conclui-se que “os primeiros cristãos consideravam a parábola como uma característica específica do linguajar do Mestre”. Daí a razão de “terem cuidadosamente preservado o maior número delas, pois a consideravam como uma forma irredutível da transmissão do Evangelho”. Enfatiza o autor que “a atribuição das parábolas a Jesus, caso das duas versões da parábola do banquete, é constante nas parábolas evangélicas, uma memória do contador de parábolas e um lugar da transmissão do Evangelho”. Destarte, concluiu o autor, “A atribuição dos *meshalim* tanaítas ao reconhecido mestre da tradição rabínica, Raban Yohanan ben Zaccai, constitui o reconhecimento de sua autoridade, de sua fidelidade à tradição oral dos mestres, local da recepção e da transmissão da tradição dos mestres tanaítas, asseguradores da continuidade da Tradição de Israel” (p.93).

Em suas *Considerações finais*, afirma o autor que “no *corpus* de parábolas dos evangelhos sinóticos e de *meshalim* tanaítas que escolheu para este estudo comparativo, procurou empregar, à medida do possível, os mesmos critérios de análise a fim de tentar mostrar que as parábolas e os *meshalim* pertencem ao mesmo

meio cultural; e que um estudo comparativo entre eles, com as suas próprias diferenças, enriqueceria a compreensão histórica, literária e teológica das parábolas e dos *meshalim*". Afirma que "pode-se confirmar que antes de toda comparação, precisa-se levar em conta cada um dos relatos, parábola, *mashal*, com seu contexto, seus personagens, suas estruturas, sua trama, seu programa narrativo, etc.". Acrescenta que "é imprescindível em um estudo comparativo esses elementos fundamentais nos quais a parábola-*mashal* é um relato que fala por meio de imagens, desconcerta e dá sentido".

Após ter apresentado e analisado as parábolas do banquete e a das dez virgens, afirma "ter destacado, particularmente no contexto literário e teológico de Mateus, que estes relatos parabólicos enfatizam diversos tipos de convidados e exigências de preparação e vigília para o encontro final com o 'filho do rei' e o 'esposo'". Assinala que "de acordo com as exigências metodológicas, foram apresentados dois *meshalim* tanaítas cujos contextos, características, análise de seus personagens e trama, permitiram aprofundar a natureza da relação entre o rei e seus servos, demonstrando assim a importância do momento certo, mas desconhecido do encontro e do banquete". De igual modo, "foram determinados o lugar e a função desses *meshalim* no interior da tradição rabínica tanaíta" (p.95). Afirma ainda que "este estudo comparativo, com as aproximações e as comparações entre os diferentes relatos "evangélicos" e tanaítas, permitiu-lhe extrair as suas semelhanças e diferenças". No que concerne às semelhanças, "cita a seguir algumas partilhadas por esses relatos: a oferta do banquete aos pobres, a preparação dos convidados prudentes e dos insensatos para o encontro com o anfitrião, o desconhecimento do momento favorável, a exigência da veste adequada".

Diante destes motivos conclui-se "que o tema do banquete e seus convidados provêm do mesmo mundo cultural, do mesmo meio vital (*Sitz im Leben*) ou "milieu" que o das parábolas dos evangelhos e dos *meshalim* tanaítas". A respeito das diferenças, afirma o autor que "elas não são menores ou sem importância". Acrescenta que "esses relatos possuem contexto próprio, atribuição confirmada pela tradição e relacionam-se com o reino dos céus e a *teshuvah* ou a volta a Deus". Destarte, "essas as diferenças permitiram conhecer melhor e dar o devido valor às características próprias de cada uma das duas tradições". Mostra ainda que "a

compreensão das semelhanças e das diferenças entre esses relatos, abriu pistas para melhor descobrir e aprofundar a herança comum e a especificidade da parábola-*mashal* sobre o banquete”. Contudo, “considera este estudo o início de um caminho que solicita pesquisa futura ampla e aprofundada, além do contexto neotestamentário e rabínico, se atenha também a história da recepção das parábolas-*meshalim*, seu meio portador (*milieu porteur*) e as relações deste meio com o mundo greco-romano”.

Por fim, relembra que “Isto tudo sem deixar de demonstrar sua recepção, trajetória e posteridade nas representações picturais ao longo dos séculos nas Igrejas e nas sinagogas” (p.96). A presente obra recenseada é inovadora e atual, pois constitui um subsídio valioso àquele(a)s que queiram se inteirar, aprofundar e prosseguir o estudo comparativo das parábolas Evangélicas e dos *mesahalim* da Tradição judaico rabínica. Dada a sua exposição numa linguagem assaz didática, séria, clara e profunda, esta obra, com certeza em muito contribuirá para o enriquecimento dos estudos bíblicos em nossas comunidades, tão ávidas em se aprofundarem e compreenderem mais fidedignamente a Palavra de Deus. Parabéns ao autor, aos tradutores e ao CCDEJ e às Edições *Fons Sapientiae* por oportunizarem aos leitores o contato com esta obra.

Entrevista com o Padre Ilário Augusto Mazzarolo

Realizada pelo Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento para a *Revista Cadernos de Sion*.

Nessa entrevista, **Pe. Ilário Augusto Mazzarollo**, nos conta alguns fatos de uma vida pessoal e religiosa na Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion.

Entrevistador: O senhor poderia contar um pouco sobre sua trajetória de vida religiosa, desde sua entrada na Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion, e as contribuições que ofereceu como Superior Geral e membro da família de Sion?

Pe. Ilário: Entrei no seminário, criança ainda; escolha sobre ser Sion se deu durante o curso de Teologia. Fiz estudos normais e, desde a minha ordenação sacerdotal, assumi diversas funções na Congregação, sempre na formação, mas ao mesmo tempo com trabalho pastoral, comunidades ou paróquias, mais sempre ajudando. Como Superior geral, continuei insistindo na formação, enviando todos os jovens religiosos para estada de estudos no exterior, precisamente França e Israel.

Entrevistador: Gostaria que o senhor comentasse sobre a força do carisma de sua Congregação para a educação e para os católicos brasileiros.

Pe. Ilário: O carisma é bem particular: leitura da escritura na tradição do judaísmo e da igreja. O encontro destas duas tradições, para a formação doutrinal, pastoral e teológica para os crentes de qualquer época, para os jovens também, dá uma experiência religiosa mais ampla, e mais exigente no apreciar os valores e posições de outros, num diálogo inter-religioso: supera pré-conceitos e leva a uma aspiração de paz universal. Para os católicos brasileiros: pela cultura o brasileiro não é exigente no conhecimento da cultura do outro, e esta experiência o desafia a aprofundar a sua, sem fanatismos.

Entrevistador: Por que a escolha da Congregação de Sion para o seu ministério sacerdotal? Que aspectos da vida de Theodoro e Afonso Ratisbonne impulsionaram sua opção pela Congregação?

Pe. Ilário: A experiência de Afonso me fascinou, desde quando era criança. Admirei toda a vida, sua persistência e personalidade. Admirei e admiro a profundidade e o

empenho de Teodoro na procura de seu povo, o judeu. Entre tantos ministérios possíveis, gostei e senti-me identificado com suas experiências, mas, certamente, o ambiente de formação me ajudou a perseverar nessa congregação.

Entrevistador: O senhor assumiu vários cargos na Congregação de Nossa Senhora de Sion, em meio às dificuldades do mundo em diferentes épocas, especificamente, sobre o diálogo judeu-cristão na educação e na vida pastoral. O Documento *Nostra Aetate* renova o carisma da Congregação e a perspectiva da Igreja Católica sobre a religião judaica?

Pe. Ilário: Antes do documento *Nostra Aetate*, o horror do holocausto, que frequentei por muitas leituras. A tentativa de diálogo com os dez pontos de Seelisberg...; o documento *Nostra Aetate*, para mim na Congregação, reafirmou algo que eu já vivia, mas foi proposto para toda a Igreja. E ver que a Igreja olhando seu mistério, sua raiz encontrava o judaísmo, isso me consolidou; mas continua sendo necessário, tanto no nível teológico, quanto sociológico: preconceitos e antissemitismo. O carisma, inicialmente propondo a conversão, mudança de religião, já havia sido atualizado, na década de 50, pelos estudos de alguns religiosos e leigos ligados à congregação.

Entrevistador: Na atualidade, o cristianismo é desafiado a apresentar uma reflexão teológica nova e criativa. De que maneira o carisma da Congregação pode ser aprofundado para compreendermos melhor o pluralismo religioso?

Pe. Ilário: Acompanho superficialmente a reflexão nova e criativa que se faz na Igreja e no cristianismo. O carisma propõe e cria espaços de aprofundamento bíblico a ser continuado, que influi no pensamento teológico: a exegese a serviço da Teologia. A congregação tem um espaço de trabalho pastoral divulgador de ideias e leituras da Bíblia dentro da tradição judaica; ao mesmo tempo tem espaços de estudo mais exigente, aqui e no exterior e vai adquirindo, dentro de um pluralismo religioso saudável, uma base sólida. Aliás o judaísmo nos mostra a liberdade de organização de quem assume a experiência de ser povo de Deus, veja-se os diversos grupos, que se criam em seu interior, de prática, de mística, ou de nenhuma prática religiosa, mas sentindo-se judeus. Sei que aqui estou misturando realidade e sonhos.

Entrevistador: Que conselhos o senhor daria aos jovens que se sentem vocacionados à vida religiosa em Sion?

Pe. Ilário: Conselhos: faço-os sempre em meu trabalho de formação: seriedade na formação em todos os campos, desde o físico, até o espiritual, passando pelo intelectual, pelo psicológico. Exigência e precisão de termos e de ideias. Seriedade num ambiente bastante medíocre, que se contenta com ideias gerais. Alegria e confiança: o otimismo é bíblico. Numa sociedade competitiva, a procura de uma vida fraterna, comum, de serviço gratuito.

Entrevistador: Na sua opinião, há pontos divergentes entre o judaísmo e o cristianismo que precisam ser superados?

Pe. Ilário: Pontos a serem superados: as dores históricas; os preconceitos. Tenho consciência de que só uma pequena “elite” assimila ou chega a conhecer o que a Igreja propõe, e o que a Congregação procura divulgar. Aliás, pode-se ir apresentando uma nova visão do povo, da Bíblia, sem partir para reviver o que se viveu, os machucados. Mas não se pode fazer abstração das consequências de uma visão unilateral, de substituição da aliança. Conhecimento mútuo; já se pediu perdão, muitas vezes, pelo passado. Agora assumir o ideal de paz, de justiça, a partir da visão bíblica, que é comum. Ponto teológico? Entender o que quer dizer a fé de Jesus para a fé em Jesus. Só o Espírito fará superar este ponto, mas pode-se ir caminhando juntamente.

Entrevistador: Em que medida a missão dos fundadores da Congregação se adapta a esses novos tempos da Igreja?

Pe. Ilário: Os fundadores viveram um período intensamente missionário na Igreja, e entenderam que sua missão, a partir de sua história e do milagre de 20 de janeiro, era ser missionário com seu povo. Eles entendiam que a distância de um povo ou de uma religião da outra não era tão grande: “não estou rompendo com o judaísmo, rezo para o mesmo Deus “, dizia Teodoro. Talvez, tenha rompido com a sinagoga, não sei se por sua vontade. Em seu batismo disse: vou dar um passo, não distante (implícito: passar do judaísmo para o cristianismo... Pe Maria convivia com os judeus em Jerusalém e desejava, certamente, sua conversão ao cristianismo... mas convivia. Entendo que de uma atitude polemica, proselitista, passa-se a uma convivência; mais do que aceitar, ver os valores comuns... Eles, os fundadores, numa outra época assim viveram.